

PÁL KATALIN

SZÓKRATÉSZ, A CSÚF FILOZÓFUS KORTÁRSI SZEMMEL
(A FIZIOGNÓMIA ÉS AZ IRODALOM TÜKRÉBEN)

Disszertáció

2015
Szeged

Témavezető: Prof. Fried István (DSc)
Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Irodalomtudományi Doktori Iskola

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Szeretnék köszönetet mondani a családomnak, a társamnak, a barátaimnak és minden olyan szakembernek (a témavezetőmnek, az SZTE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi, a Klasszika-Filológia és a Filozófia Tanszék munkatársainak, mint ahogyan számos nem szegedi tanárnak, kutatónak is), akik az elmúlt pár évben a maguk lehetőségeik szerint segítettek doktori értekezésem elkészítésében! Az elkészült disszertációt apám emlékének ajánlom.

A DOKTORI ÉRTEKEZÉSBEN HASZNÁLT JELÖLÉSEKRŐL

Átírás. Szavak jelentései.

A hosszabb ógörög idézeteket görög betűkkel, míg a rövidebb kifejezéseket, az idézetekből kiemelt szavakat latin betűkkel jelöltem. Az átírásokban a szépirodalmi stílust követtem. Ettől abban az esetben tértem el, ha egy idézetben belül az antik forrás magyar fordítását használtam, és ebben a fordító, a kommentátor vagy a szerkesztő más átírási módot részesített előnyben. Ezeket a szépirodalmi stílus szerint nem módosítottam. Ehhez hasonló átírásbeli különbség fordulhat elő olykor a magyar fordítások címeiben, a szerzők neveiben vagy az adott műben olvasható tulajdonnevek átírásaiban is. A görög és latin idézeteknél idézőjelet nem használtam.

A görög szavak jelentésének megadásakor az *Ógörög magyar nagyszótár* (GYÖRKÖSY ALAJOS–KAPITÁNYFY ISTVÁN–TEGYEY IMRE: *Ógörög magyar nagyszótár*. Budapest 1990, 2010.) és LIDDELL–SCOTT–JONES *Greek-English Lexicon* elektronikusan elérhető szótárára támaszkodtam. (HENRY GEORGE LIDDELL–ROBERT SCOTT: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistance of Roderick McKenzie. Oxford 1940. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon

<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsg>)

Szakirodalmak

A téma szempontjából releváns szakirodalmakra rövidített adatsorral, lábjegyzetben hivatkoztam.

Forráshivatkozások

Az antik források jelöléséhez, ahol tudtam, a *The Oxford Classical Dictionary* rövidítéseit vettem alapul (N. G. L. HAUMOND, H. H. SULLARD (eds.): *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford, 2¹⁹⁸⁹.). A források adatait rövidített alakokkal szövegszintű hivatkozásokként adtam meg.

A görög és latin forrásokhoz sok esetben a Tufts University Department of the Classics University Perseus Digital Library (Gregory R. Crane. Editor-in-Chief) projektjén keresztül fértem hozzá. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Az antik források magyar fordításait egységesen a szerző és a cím, valamint a fordítás megjelenésének évszámával jelöltem.

A német, angol, görög nyelvű szövegek alapján készített nyersfordításaim az eredeti szöveg után, idézőjel nélkül, zárójelben olvashatók.

Hivatkozott irodalom

A dolgozatban használt rövidítések feloldását és a hivatkozás teljes adatsorát a disszertáció végén található *Hivatkozott irodalom* rész tartalmazza.

Ha az emberek csúfnak találnak egy virágot vagy egy állatot, mindig olyan érzésük támad, mintha műalkotással állnának szemben. „Ez olyan mint egy...,” mondják ilyenkor. Némi fényt vet ez az olyan szavak jelentésére, mint a „csúf” meg a „szép.” Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS

1. Milyen dolog csúf? Mi a csúf dolog? 1
2. Szókratész fiziognómiája és Arisztophanész, Platón, Xenophón csúf filozófus-alakjai 7

I. SZÓKRATÉSZ RÚT TERMÉSZETE. FIZIOGNÓMIAI MEGKÖZELÍTÉSI KÍSÉRLET

1. A fiziognómia kezdetei 13
2. Egy keleti példa: a mezopotámiai diagnosztikai és fiziognómiai ómenek 15
3. A fiziognómia kezdetei a görög-római hagyományban 25
 - 3.1. A fiziognómia előzményei Hippokratész *De aere aquis locis* című iratában 27
 - 3.2. Az első görög fiziognómia (Pseudo Arisztotelész *Fiziognómiája*) 40
4. Szókratész fiziognómiájának felülvizsgálata (Arisztophanész, Platón és Xenophón fiziognómiai megjegyzései és a Zópürosz-történet) 54
 - 4.1. Xenophón fiziognómiai megjegyzései? 72
 - 4.2. Platón fiziognómiai megjegyzései?..... 86
 - 4.3. A Zópürosz-történet 90

II. SZÓKRATÉSZ RÚTSÁGA ARISZTOPHANÉSZ, PLATÓN ÉS XENOPHÓN ÍRÁSAIBAN

1. Bevezetés 96
2. Thersztész és Odüsszeusz rútsága 101
3. A csúf Szókratész alakjai Arisztophanész, Platón és Xenophón írásaiban 114

III. ÖSSZEGZÉS..... 150

IV. KITEKINTÉS: A szórakozott tudós típusának eredete (Szókratész másképp)

1. Az alap(alak)..... 158

2. Átváltozások: A csillagjós, Thalész és Szókratész	161
3. Végjáték	175
HIVATKOZOTT IRODALOM	177

BEVEZETÉS

„Ember, hát nem tudod, hogy igaz Hérakleitosz mondása, miszerint a legszebb majom is rút, ha egy emberrel hasonlítjuk össze, és ezen az alapon a legszebb cserépedény is rút, ha egy lánnyal hasonlítjuk össze,¹ ahogy a bölcs Hippiasz mondja?” (...) „Hogyhogy, Szókratész? Ha valaki a lányokat az istenekkel hasonlítja össze, nem ugyanaz fog történni, mint a cserépfazekak és a lányok összehasonlítása esetében? Nem bizonyul majd csúnyának még a legszebb lány is? És Hérakleitosz, akit idézel, nem éppen azt mondja, hogy még a legbölcsebb ember is majomnak látszik az istenhez képest, bölcsességben, szépségben és minden másban egyaránt?”²

1. Milyen dolog csúf? Mi a csúf dolog?

Eco *A rútság története* című könyvében úgy véli, hogy a szépséghez hasonlóan a csúfság is koronként változó és kultúraspecifikus fogalom, amelynek releváns vizsgálatára tágabban a nyugati kultúrkörön belül kerülhet sor. Míg azonban a szépségről a különböző korokból számos filozófus és művész által készített meghatározás örökösen maradt, addig a rútságról alig és akkor is viszonylag szűkszavúan találhatók írott források. A szép és a rút általában véve egymás ellentétei, jelentéseiket pedig teoretikusaik a leggyakrabban az esztétika területén belül képzik meg, és minden korban azzal az igénnyel, hogy „egyetlen állandó modellt” hozzanak létre.³

¹ „Hérakleitosz B 82: »A legszebb majom is csúnya az emberhez képest.«” Steiger Kornél jegyzete. Platón, *Nagyobbik Hippiász* 289a (2003: 28, 28jz). Hérakleitosz B 82: πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν. (Diels)

² Platón, *Nagyobbik Hippiász* 289ab (2003: 28-29.) „ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει, ὥς ἄρα »πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν,« καὶ χυτρῶν ἡ καλλίστη αἰσχροὶ παρθένων γένει συμβάλλειν, ὥς φησιν Ἱππίας ὁ σοφός.” „(...) τὸ τῶν παρθένων γένος θεῶν γένει ἂν τις συμβάλλῃ, οὐ ταῦτὸν πείσεται ὅπερ τὸ τῶν χυτρῶν τῷ τῶν παρθένων συμβαλλόμενον? οὐχ ἡ καλλίστη παρθένος αἰσχροὶ φανεῖται? ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος αὐτὸ τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγῃ, ὅτι »ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν;« ὁμολογήσωμεν, Ἱππία, τὴν καλλίστην παρθένον πρὸς θεῶν γένος αἰσχροὶ εἶναι?” Pl. *Hr. Ma.* 289ab. Hérakleitosz B 83: ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφαὶ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. (Diels)

³ Vö. Eco (2007: 8-15.).

Platón a *Nagyobbik Hippiász* című dialógusában kísérletezik a szép meghatározásával. Szókratész a „szép és bölcs” (ὁ καλὸς τε καὶ σοφός) (Pl. *Hp. Ma.* 281a) szofistával, Hippiásszal beszélget, aki többek között arról számol be neki, hogy „a szép foglalatosságokról” (περί γε ἐπιτηδευμάτων καλῶν) szóló előadásával sikert aratott a lakedaimónbelieknél. (Pl. *Hp. Ma.* 286) Szókratész ezt hallva kapva-kap az alkalmon, hogy felidézzen egy esetet, amikor valaki, miután ő bizonyos dolgokat szépnek, másokat pedig rútaknak ítélt, a következő kérdéssel hozta zavarba (εἰς ἀπορίαν με κατέβαλεν): „»Áruld már el nekem, Szókratész, honnan tudod, hogy mely dolgok szépek és melyek rútak? Ki vele! Meg tudod mondani, hogy mi az a szép?«” („πόθεν δέ μοι σύ,” ἔφη, „ὦ Σώκρατες, οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά? ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν?”) (Pl. *Hp. Ma.* 286cd). Szókratész erre a kérdésre nem tud felelni, zavarának felidézése azonban jó alkalmat nyújt ahhoz, hogy Hippiásznak szegezhesse ugyanezt a kérdést, ezáltal próbára téve állítólagos bölcsességét. A szofista a felhívásnak röviden így kíván megfelelni: a „szép lány szép” (παρθένος καλὴ καλόν) (Pl. *Hp. Ma.* 288e),⁴ felelete azonban gondolatmenetükben két lépést megtéve zsákutcába vezeti őket. Első lépésben Szókratész ugyanis újrafogalmazza a kérdést („»Vajon micsoda maga a szép, amely mindent széppé tesz, amit szépnek tartasz?«” „ταῦταπάντα ἃ φῆς καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ’ ἂν εἶη καλὰ”) (Pl. *Hp. Ma.* 288ca), minek következtében a szép a dolgokra jellemző önálló létezést kap.⁵ A másodikban pedig úgy értelmezi Hippiász válaszát, mint aki ebben azonosságot állapít meg a szép lány és a szép között. Ha pedig a szép lány egyenlő a széppel, ehhez hasonlóan minden más szép dolognak is azonosnak kell lennie vele. Ez az azonosság azonban ellentmond Hérakleitosz bölcs mondásainak, amelyek igazságát Hippiász sem vonja kétségbe, és amik e

⁴ Vö. Platón, *Nagyobbik Hippiász* 288e (2003: 26 és uo. 23jz).

⁵ Ezzel kapcsolatban lásd Steiger Kornél jegyzeteit. Platón, *Nagyobbik Hippiász* 287c, 288a (2003: 25, 20jz; 27, 24jz)

dolgozat bevezetésének mottójában olvashatók. Hérakleitosz állításainak fényében a szofista definíciója tarthatatlannak bizonyul, mert az nem a szép meghatározása, de egy olyan dolog megnevezése, amely szép és csúf is lehet, amennyiben a dolgok ilyen szempont szerinti megítélése Hérakleitosz nyomán viszonylagos.⁶ (Pl. *Hp. Ma.* 289cd) Beszédük e kudarc után nem zárul le, további hat meghatározáskísérlet követi, további hat zsákutcával a végén, mígnem Hippiász bosszankodva szószaporításnak, szőrszálhasogatásnak nyilvánítja eljárásukat, Szókratész pedig arra a végkövetkeztetésre jut, hogy csak egy valami állítható a szépről, és ezt egy közmondás a következőképpen fogalmazza meg: „a szép nehéz”. (Vagy talán inkább „a szép dolgok nehezek”: τὸ „χαλεπὰ τὰ καλὰ”) (Pl. *Hp. Ma.* 304e).

A *Nagyobbik Hippiász* című Platón dialógusban a filozófus és a szofista beszélgetésében a „Mi a szép?” kérdésre adható válasz keresése mindahányszor tanácstalanságban, kiúttalanságban végződik, és ehhez hasonlóan fejeződne be akkor is, ha nem a szépnek, de ellentétének, a csúfnak a meghatározása állna a középpontban. Szép és csúf között lényegi különbség azonban, hogy míg előbbinek van, addig utóbbinak nincs ideája a platóni-szókratészi filozófiában. Platón ugyanis a középső korszakához sorolt *Parmenidész* című dialógusából a csúfat, rútat az érzékelhető világba, a látható dolgok közé utalja, amely a legkevésbé tiszteletreméltó (*atimotatosz*) és leghitványabb (*phaulotatosz*) dolgokat írja le, mint amilyen a szőr (*thrix*), a sár (*pélosz*) és a szenny (*rüposz*). A Rútnak az ideák, a tökéletes formák világában nincs helye, nincs ideája sem, mint ahogy nincs a csúf formájú dolgoknak sem, így míg a Szép önmagában éppen ideális volta miatt megragadhatatlan a vélekedés számára, addig a Rút pusztán érzéki volta miatt tréfálja meg mindenkor az őt meghatározni vágyót. A Csúf esszenciálisan az érzéki

⁶ Vö ezzel Xen. *Symp.* 5.3-4. részletét, ahol Kritobulosz különféle dolgokat ugyanúgy szépeknek vél. Szókratész azonban hitetlenkedik, hiszen ezek a dolgok egyáltalán nem hasonlítanak egymásra, és Kritobulosz ekkor esik kelepcébe, mert azt mondja, hogy a célnak való megfelelésük az, ami mindezeket a dolgokat széppé teszi. Innentől kezdve Szókratész könnyedén érvel amellett, hogy csúfnak tűnő külső vonásai miatt szépek.

látszatvilág része, ezért sosem emelhető ki ennek megtévesztő, változékony sokszínűsége közül, és kristályosítható ki platóni-szókratészi értelemben lényege, igazsága. Egy valami ennek ellenére kétségtelen: a legrútabb dolgok léteznek, létezésüket pedig érzékelhetőségük garantálja. (Pl. *Prm.* 130c-d) Ebből az következik, hogy hiába tulajdonít a platóni-szókratészi gondolkodás szabályait követve a szépnek és a csúfnak dolgoktól független, de azok önálló létezés-módjával megegyező létezést, ha ezek lényegét önmagukban kívánják megragadni, minden megragadás a semmit zárja körül. A *Nagyobbik Hippiászb*an a szép és csúf lényege újra és újra kicsúszik Szókratész és Hippiász vizsgáló kezei közül, és képtelenek választ adni arra a kérdésre, hogy „Mitől válik egy dolog széppé vagy rúttá?”, vagyis „Miből részesedik vagy mitől fosztódik meg, ha szépként vagy rútként észleljük?” Ennek ellenére két szempontból a dialógus (ha platóni értelemben nem is lényegileg) valamiről mégis számot ad, mégpedig arról, hogy mi tűnhetett Szókratész korában mások számára szépnek és csúfnak. Szókratész és Hippiász a kérdés tárgyát megközelítő kísérletei arról tanúskodnak, hogy egyrészt a szép és a csúf ellentétpárok, másrészt, hogy a definíció hiánya ellenére a szofistának és – úgy tűnik – valójában a filozófusnak is határozott, bár nem meghatározó, platóni-szókratészi értelemben véve nem a dolog igazságát és lényegét érintő véleménye van, amely valószínűsíthetően a közvélekedést tükrözi. Beszélgetésük során mintha mindvégig erre támaszkodnának, és ennek helyességét vizsgálnák felül. Ilyen módon kutatásuk egyfelől nem alaptalan, sem nem céltalan vagy irány nélküli, csupán nem vezet el a megismerni vágyott tárgy lényegéhez, igazságához, másfelől abba torkollik, hogy éppen az alapul szolgáló vélekedéseik helyességét cáfolják meg, anélkül, hogy közben új alapokra lelnének. A felülvizsgált definíciók alapján, amelyek tehát általános véleményként érthetők, a szép nem más, mint: 1. „szép leány” (Pl. *Hp. Ma.* 287e); 2. mindaz, amit

bearanyoznak, mert az arany szép (289de); 3. „a magánemberi-állampolgári boldogság”;⁷ 4. „az illő” (Uo. 293e, ez Szókratész segítő felvetése Hippiász számára, amiről a dialógus korábbi részében, az arannyal kapcsolatban már esett szó, de akkor nem szenteltek neki kellő figyelmet. Uo. 290c); 5. „az (...), ami megfelelően használható” (Uo. 295c ismét Szókratész hipotézise);⁸ 6. „»a látásból és a hallásból fakadó kellemes érzés«” (Uo. 298a, Szókratész hipotézise); 7. „a jóra való élvezet” (Uo. 303e). E felsorolás tehát a platóni-szókratészi elgondolás alapján a szép látszólagos leírásait kínálja, melyek segítségével, ezek ellentéteiként (bár az első és második pontban említettek talán nehézkesen és csak sejtés formájában) a rút látszata, a róla alkotott általánosan vallott nézet is előállítható. Jól láthatóan ezek a meghatározások jelentéseiket tekintve az esztétika (a formához kötődő és érzékelés útján szerezhető kellemes és kellemetlen érzelmek), a gyakorlat, a praxisz (célszerűség, alkalmasság) és etika (amennyiben a társadalmi normáknak, a polisz írott és íratlan törvényeinek való megfelelés a cél) jelentésmezein szóródnak szét. Csúf az a dolog, amelynek anyaga hitvány, ami boldogtalanná tesz, ami nem illő; célszerűtlen, alkalmatlan arra, amire használni rendeltetett volna; formája csúf, látványa kellemetlen érzéseket kelt a szemlélőben, kellemetlen érzést vált ki akkor is, ha hallás útján fogadjuk be; élvezete rosszra vezet. Bár arra Eco is felhívja a figyelmet, hogy a szépség és a rúttság már a görög kultúrában sem pusztán egymás ellentéteiként értelmeződnek, és ennek példaként éppen Szókratész szilén-figuráját említi,⁹ talán megengedhető, hogy előrebo-
csájtuk, a dolgozat második részében, az arisztophaneszi *Felhők* Szókratész-alakjának mind

⁷ Steiger Kornél megfogalmazása. Platón, *Nagyobbik Hippiász* 291de (2003: 33, 35jz). Hogy ez miben áll, Hippiász a következőképpen írja le: „minden ember számára, mindig, minden körülmények között az a legszebb, ha gazdagságban, egészségben és a hellének megbecsülésétől övezve éri meg az öregkort, és miután szépen megadta a végtisztességet elhunyt szüleinek, a gyermekei őt is szépen és díszesen temetik el.” Uo.

⁸ Vö. a 6. lábjegyzetben említett Xenophón szöveghellyel.

⁹ Vö. Eco (2007: 28.).

testi, mind pedig lelki kvalitásait illető rútsága igen hasonló elemekre épül majd, mint a fentebb a szép látszatdefinícióiként felsoroltak ellentétei.

Dolgozatom célja nem a csúfság i. e. 5. század második fele és az i. e. 4. század első fele közötti időszakra jellemző „egyetlen állandó modelljének” rekonstruálása Arisztophanész komédiáiból, Platón és Xenophón szókratikus írásaiból, hanem speciálisan Szókratész említett szerzőknél megjelenő csúf alakjának és Szókratész csúf fiziognómiai leírásának felülvizsgálata. Miként jelenik meg a Szókratész-alakok csúfsága az irodalmi-filozófiai művek külső leírásaiban, hogyan látják mások rútságát, milyen belső kvalitások és milyen formában kapcsolódnak csúf figuráihoz? Hogyan jelenik meg, megjelenhetett-e egyáltalán a csúf esztétikai(-etikai) minősége Szókratész korában a fiziognómus vizsgálati perspektívájában? Mindeközben arra keresem a választ, hogy Platón és Xenophón miért őrizhették meg és egészítették ki műveikben mesterük Arisztophanész *Felhők* című komédiájából ismert külső (és belső?) csúf jegyeit? Milyen cél lebegett előttük e néhány előnytelen vonás megtartásakor vagy felvázolásakor? Ahhoz, hogy e kérdésre felelhessünk, úgy vélem, nem Arisztotelész rútról és nevetségéről alkotott elméletét kell követnünk. Nem tartom kizártnak, hogy testi karakterének rút jegyei esz- közök Arisztophanész, Platón és Xenophón kezében, hogy ezekkel a filozófust nevetségesen ábrázolják (legfőképp a polisz és a szofista nézőpontjából), de kétséges a számomra, hogy ezek a tulajdonságok arisztotelészi értelemben véve ártalmatlannak tekinthetők-e, ismerve Szókratész végzetét, és gondolva arra az, elsősorban a platóni dialógusokban ismétlődő intésre is, miszerint Szókratésznek vigyáznia kellene, hogyan viselkedik és beszél, mert nevetségessége veszélyeztetheti életét. MÜLLER Arisztotelész nevetségességről és rútról alkotott nézeteit éppen a nevetséges ártalmatlan rútságként való definiálása okán nem tekinti az ókomédia műfajára érvényesíthetőnek. Úgy véli, az ókomédia fájdalmat akar okozni, és inkább engedelmes-

kedik a régi görög imperatívusznak, miszerint „az idegennel jót, az ellenséggel rosszat kell cselekedni.”¹⁰ Talán megengedhető az a feltételezés, hogy sem Platón, sem Xenophón nem akarta mesterét rossz színben feltüntetni, sem rágalmazni, megrontani hírnevét. Ha viszont nem ez volt céljuk, visszatérve, de kicsit alakítva eredeti kérdésünkön, vajon miért nem szépítették meg, és eszményítették mesterük alakját műveikben? Vajon a fiziognómia tudományának hatása vagy kritikája tükröződne ebben a gesztusukban? Azért hagyták volna meg a filozófus csúf külső vonásait, amelyekkel lelkének kiválóságát vagy csodálatosságát helyezték szembe, hogy ezáltal igazolják, a fiziognómia tudománya nem tud az ember karaktere mélyére hatolni? Hiszen Szókratész csúfságát általában véve fiziognómiailag is igazoltnak vélik. Vagy a portréművészet kibontakozása hatott volna oly módon rájuk, hogy a filozófus rút jegyeit egyedi vonásokként szerepeltették műveikben? Esetleg egy új típus karakteréhez illettek az arisztophaneszi csúf vonások, vagy Szókratész csúfsága fölött egyszerűen nem lehetett szemet hunyni?

2. Szókratész fiziognómiája és Arisztophanész, Platón, Xenophón csúf filozófus-alakjai

Diogenész Laertiosz filozófusokról írt biográfiájában Antiszthenésznek egy könyvet tulajdonít *Peri tón szophisztón phüszionómonikosz* (A szofistákról fiziognomikus [beszélgetés]) címmel (D. L. 6. 1. [16]), éliszi Phaidónnak pedig két dialógust, a *Zópüroszt* és a *Szimónt* (D. L. 2. 9. [105]). Előbbi címe valószínűsíthetően egy nem görög (egyész feltételezések alapján perzsa, mások szerint szír) fiziognómus nevét őrzi. Cicero *A végzetről* (*De fato*) és *Tusculumi eszmecsere* (*Tusculanae Disputationes*) című írásaiból, és Phaidón további töredékeiből feltételezik,

¹⁰ MÜLLER (1968: 19-20.)

hogy Zópürosz fiziognómus volt, aki találkozott Szókratésszal, és a filozófust fiziognómiai vizsgálatnak vetette alá. Ezek alapján az első fiziognómus megjelenését az i. e. 5. századra teszik, és a fiziognómia görög mesterségének/művészetének, tudományának kialakulásával, elterjedésével ettől az időponttól számolnak. Nem tudjuk, mi ösztönözte az athéniakat arra, hogy a fiziognómiát meghonosítsák, majd pedig Püthagoraszról és Hippokratésznél jelöljék ki e kvázitudomány eredeteit. Mint azonban minden más görög tudománynak, ennek is megadhatók keleti gyökerei. A keleti eredet példáulként a dolgozat a mezopotámiai diagnosztikai és fiziognómiai ómeneket veszi szemügyre, amelyek segíthetnek a fiziognómia görög kezdeteinek megértésében. A fiziognómia görög előfutáraként a *De aere aquis locis* című hippokratészi iratot tartják számon. Annak ellenére, hogy e mű orvosi segédeszköznek, tankönyvnek készült, az, hogy a fiziognómia számára oly fontossá válhatott, talán egyrészt annak köszönhető (bár előlött értelmezői általában elsiklanak), hogy benne az idegent, az idegen népek belső felépítését és természetét, karakterét Hippokratész az ember külsejének jellemzői és környezete, lakóhelyének földrajzi, klimatikus és társadalmi viszonyainak feltérképezése révén megismerhetőnek véli. Az idegen belső felépítése látható (érezkelhető) természetéből (tág értelemben véve ide tartozik az őt körülölelő világ is) feltárható, és innen már csak egy lépés, hogy, mint azt a fiziognómia hiszi, külső vonásaiból jellemére (a „lélek” veleszületett vagy tartós járulékos jellemzőire) következtethessünk. A fiziognómia mesterségének alaptétele, alapelve, hogy az élőlények külső, látható „természete”, fizikuma szoros kapcsolatban, kölcsönhatásban áll azok belső, közvetlenül nem érezkelhető „természetével”, vagyis az élőlények *eidosza* alapján ismereteket szerezhetünk *éthoszukról* is. A görög fiziognómiai hagyományt történetileg kutató szakirodalmak szerint – Hippokratész említett iratától nem függetlenül – Arisztophanész, Platon és Xenophón írásai „fiziognómikus megjegyzéseket” tartalmaznak, vagy „fiziognómiai tu-

datosságról” adnak számot, és ezek közé sorolják Szókratész e szerzőknél olvasható külső leírásait is. Jelen értekezés ezt a feltételezést felülvizsgálandónak véli, mert, mint azt remélhetőleg meggyőzően sikerül bizonyítani, e szakirodalmak értelmezései elnagyolt fiziognómia-definíciókra támaszkodnak. Kutatói perspektívájukban a fiziognómia általános, történetietlen meghatározását hozzák létre, amely számos, a fiziognómia kezdeti, görög tudományában feltételezhetően fontos kritériumról megfeledkezik. A fiziognómiával és a portréművészet kezdeteivel foglalkozó szakemberek között (pl. EVANS, FOERSTER, MISENER) általánosan elfogadott nézet, hogy a fiziognómia fontos szerepet tölt be a portréművészet kialakulásában és fejlődésében is. FOERSTER és MISENER arra hívja fel a figyelmet, hogy a görögök a fiziognómia és portréművészet kialakulásának idejére rendszeres kapcsolatokat tartanak fenn idegen népekkel.¹¹ Nem lehet meglepő, hogy azokat az arisztophanészi, platóni és xenophóni szöveghe-lyeket, amelyeket fiziognómiai megjegyzéseként ismernek fel, a portréművészet kezdeti le-nyomataiként, ikonisztikus leírásokként is olvassák. Ezekben az értelmezésekben Szókratész külső leírásai, amelyek csúfságáról adnak számot, fiziognómiai megjegyzések és portrészzerű leírások is egyben. Az arisztophanészi, platóni, xenophóni Szókratész-alakok esetében azon-ban rengeteg és igen ingatag feltételezéssel kellene élnünk ahhoz, hogy portrészzerűségüket vizsgálhassuk, amelyek leginkább a filozófus történeti személyét érintenék. Ráadásul kétséges, hogy az említett szerzők valóban portrészzerűen szerették volna megörökíteni kortársukat, mesterüket, vagy sem. Egyes értelmezések alapján Szókratész neve az ő írásaikban is pusztán egy típus jelölője (GIGON, SCHEIBLER), Platón és Xenophón esetében talán egy új típusé (az igazi filozófus, a filozófiát mint életvezetést tanító és eszerint élő filozófus típusa, a csúf filozófus).

¹¹ Vö. FOERSTER (1884: 17.) és MISENER (1924:97-107.).

Jelen dolgozat két fő részre oszlik. Az első, a görög fiziognómiai hagyomány kezdeteinek vizsgálatával foglalkozó rész több, Szókratész testi(-lelki) rútságának komplex értelmezéseihez alapul szolgáló fejleményt tár fel, miközben eloszlat néhány korábbi, a fiziognómiai kutatásokban – és talán speciálisan Szókratész fiziognómiájával kapcsolatban is – kialakított értelmezői tévedést is. Így például Szókratész platóni, xenophóni alakjának megértéséhez fontos adalék lehet, hogy már a fiziognómia előfutáraként tekintett *De aere aquis locis*ban is az ember olyan lény, aki egyrészt természeti adottságai és törvényei által meghatározott, másrészt azonban születése után a társadalmi törvények, szokások által formálható. Sorsa viszonylag nyitott, és nagyban függ az élete során rá tartós hatást gyakorló szabályozó erőktől. Hippokratésznél az ember testi-lelki karaktere, cselekedeteinek milyensége pedig szorosan összefügg azzal, hogy milyen uralmi formák jellemzőek lakóhelyén. Téves lenne azt állítani, hogy az iratban a külső alak és belső felépítés, forma között a fiziognómiai szövegekből ismert rögzített kapcsolat lenne; a felsorolt külső jellemzők nem funkcionálnak a diszpozíció ismertetőjegyeiként. Az irat dogmatikus gondolatmenete az egymástól a leginkább különböző népek főbb vonásait gyűjti össze, ismeretanyagának bázisát pedig az a már említett előfeltételezés adja, hogy minden idegen belső felépítése a lakóhelye geográfiai, klimatikus és társadalmi viszonyai alapján, valamint látható természete által megismerhető. Ehhez képest Pszeudo Arisztotelész fiziognómiai írásának két része nem csak arról ad számot, hogy mi alapján lehetséges egyáltalán egy olyan tudomány, mint a fiziognómia, de ismerteti irányzatait, meghatározza e kvázi-tudomány tárgyterületét, módszereit és bizonytalanságait is, és ezek után mutatja be az adott lelki alkotokhoz kapcsolódó ismertetőjegyek fajtáit vagy éppen fordítva, a különböző ismertetőjegyekhez kötődő diszpozíciókat. Ismertetőjelek csak állandó, velünk született vagy tartósan jelen levő, járulékos külső tulajdonságok lehetnek. Arisztophanész, Platón és Xenophón fiziognó-

miai megjegyzéseinek kutatásában a szakirodalmak általában kései és egymáshoz képest időben távol eső fiziognómiai művekre – legkorábbról a fiziognómia tankönyveként kezelt Pszeudo Arisztotelész-értekezésekre – támaszkodnak. Jelen dolgozat ezzel szemben a mezopotámiai gyökerek, a hippokratészi görög kezdet és Pszeudo Arisztotelész *Fiziognómiájának* összehasonlítása segítségével próbál egy olyan kritériumrendszert felállítani, amely alapján talán efféle anakronizmus nélkül is felülvizsgálható Arisztophanész, Platón és Xenophón jellemzéseinek fiziognómikus volta. BOYS-STONES szerint Platón és Xenophón, ha egyáltalán, akkor csak pszichológiai nézeteik illusztráló példaként használtak a fiziognómiai leírásokhoz hasonló jellemzéseket.¹² A fiziognómia kezdeti görög tudományára vonatkozó megállapításaink alapján felmerül majd a kérdés, hogy valóban olyan problémamentes-e, ha Szókratész forrásokból ismert külső vonásait és szatírjellegét együtt, ugyanakkor a személynek fiziognómiai leírásaiként kezeljük? Vajon Alkibiadész fiziognómiát úz, amikor Szókratészt szatírhoz hasonlítja? És ha igen, leírása tényleg harmonizál a Szókratész-alakkal, akit a fiziognómus Zópürosz elemzett? És a többi, Arisztophanészénál, Xenophónnál, Platónnál megjelenő külső vonás valóban ugyanannak az embernek, karakternek az ismertetőjele lenne? A dolgozat első részét a Szókratészről fennmaradt Zópürosz-történet értelmezése zárja.

A második rész Arisztophanész, Platón és Xenophón Szókratész-alakjainak csúfságát vizsgálja. Értelmezésében két, az *Aiszóposz-regényben* kiemelt homéroszi szöveghelyből indul ki, amelyekben Therszitéz „a csúf külső csúf belsőt takar” bölcs mondásának, míg Odüsszeusz „a csúf külső szép belsőt takar” isteni törvényének igazságát képviseli. Therszitéz és Odüsszeusz az elemzett részekben a csúf külsővel megformált irodalmi karakterek két alapsémájának esetei. Arisztophanész Szókratész-alakját szemügyre véve a filozófus Therszitéshoz hasonlónak

¹² Vö. BOYS-STONES (2007: 23.).

bizonyul, míg Platón és Xenophón szókratikus írásaiban a bennük szóhoz jutó tanítványok mes-
terüket az Odüsszeusz által megtestesített típushoz hasonlónak látják. Platón *A lakoma* című
dialógusában Alkibiadész a kezdeti odüsszeuszi analógia ellenére végül a filozófust minden em-
beri rendből kiemeli, és csodálatosságát szatír-hasonlatában ragadja meg. Xenophón
szókratikus írásaiban pedig a filozófus ellenségei perspektívájában, és olykor Szókratész visel-
kedésében is felsejlik a tisztán negatív arisztophaneszi Szókratész-kép. A dolgozat zárásaként
levonjuk a két részben olvasható vizsgálatok tanulságait. Szókratész a fiziognómia tudománya
felől nézve nem csúf, többek között azért sem, mert a csúfság nem képi e kvázi-tudomány
kezdeti formájának tárgykörét. Irodalmi alakjait tekintve csúfsága Arisztophanésznél, Platón-
nál és Xenophónnál hasonlóságaik ellenére más-más célt szolgál. Végeredményben e szerzők
Szókratész-jellemzései nem tekinthetők fiziognómiai leírásoknak, ahogy a filozófus szatírjel-
lege sem. Arisztophanész, Platón és Xenophón csúf Szókratész-alakjai mindemellett a szatír
képzőművészeti ábrázolásaitól függetlenül sem voltak előzmény nélküliek. A csúf külsővel áb-
rázolt hős vagy antihős karaktere szerepelt már Homérosznál is például az Odüsszeusz és
Thersztész nevéhez fűződő történetekben. A dolgozat összegzését követően, a kitekintésben
egy olyan elemzés olvasható, amely Platón igazi filozófus típusát kíséri meg felvázolni erősen
támaszkodva még BLUMENBERG *Theaitétosz*-elemzésére. Bár ez a szöveg egyelőre igen sok ki-
egészítésre szorul, szeretném a későbbiekben e dolgozat eredményeire alapozva, és a platóni
Szókratész csúfságára fókuszálva újragondolni.

1. A fiziognómia kezdetei

EVANGELIOU *Hellenic Philosophy* című könyvében vizsgálja felül azt a modern gondolkodók, történészek, filológusok körében (legtöbbször JAEGER és GUTHRIE neve merül fel) népszerű görög-ség-felfogást, amely alapján úgy tekintünk a görögökre, mint akik minden más kultúrától függetlenül, autodidakta módon egy magasabb (amennyiben az európai „civilizált”) kultúra alapjainak (így például a politika, filozófia, poétika, művészetek és a tudományok) letéteményesei. Hipotézise szerint a rendelkezésünkre álló forrásokban a görögök önmagukról és más, velük érintkezésbe lépő népekről, kultúrákról alkotott képei, sztereotípiái cáfolják ezt a modern görög-ség-felfogást. Hipotézisét antik források rövid elemzésein keresztül teszi próbára, és a mások által képviselt népszerű nézettel szemben – és elsősorban a filozófia eredetét érintően – a következő három tételt fogalmazza meg: 1.) Az i. e. 6. századtól, az első hellén filozófus, milétoszi Thalész fellépésének idejétől számítva könnyű volt eljutni a tengeri utakon Kisázsia-ba és a Nílus deltához, és legalább egy évvel korábban az egyiptomi interpretátorok segítségével jelentősen csökkentek a kultúrák közti nyelvi korlátok is. Ráadásul az i. e. 6. és az azt követő évszázadokban a Perzsa Birodalom nyugati irányú terjeszkedése egyre komolyabb fenyegetést jelentett, amely Egyiptom és Hellász népeinek egymáshoz való közeledését eredményezte. 2.) A görögök nem állíthatták és nem is állították azt, hogy a filozófia, a tudomány és a civilizáció velük kezdődött volna. Ennek oka az idő és történelem ciklikus felfogása és a filozófia tág „a csodálkozás csodálatos művészete” koncepciója. Vagyis a görögök sokkal „nyitottabban” kezelték az eredet kérdését, mint teszik azt a modern európai gondolkodók. 3.) Mivel a filozófia eredetéről alkotott modern európai és antik/ hellén nézetek összeegyeztethetetlenek, a kettő

közül azt kell választani, ami a legkevésbé alapul előítéleteken, és közelebb áll a történeti igazsághoz. EVANGELIOU utóbbi felfogás igazabb volta mellett érvel.¹³ Nézete szerint Homérosz és Hérodotosz, Platón, Arisztotelész és Iszokratész, Plutarkhosz vagy Porphüriosz stb. számos ilyen típusú megnyilatkozása egy történeti szempontból hitelesebben hangzó görögség-képet kínál, amelyek alapján, úgy tűnik, a görögök nagyon is tisztában vannak azzal, hogy később jelentek meg a történelem színpadán, és úgy tekintenek önmagukra, mint akiknek sokat kell még tanulniuk a nagy folyók (Nílus, Euphratész, Indus) civilizációitól, legfőképpen a közeli bölcs egyiptomiaktól.¹⁴ Példának okáért a Platón *Phaidrosz* című dialógusában Szókratész egy történetet beszél el Thamuszról, az egyiptomi királyról és Theuthról, a szám, a számolás, a mértan, a csillagászat, az ostábla, a kockajáték és a betűk feltalálójáról. Ebben az anekdotában Theuth a király előtt mutatja be mesterségeit, amelyekről a király a bemutató után ítéletet mond. Az írás bemutatása közben közte és a király között nézetkülönbség alakul ki találmanya hasznát és valójában mibenlétét illetően is. Míg Theuth az írást az emlékezés művészeteként tárja Thamusz elé, addig utóbbi szerint az írás nem az emlékezés (μνήμη), hanem az emlékeztetés (ὑπόμνησις) varázsszere (φάρμακον), és ahelyett hogy bölccsé (σοφός) tenné művelőjét, csak látszólagos bölcsét (δοξόσοφος) farag belőle. (Pl. *Phdr.* 274c-275b) A *Philébosz*ban Toth (vagyis ismét *Theuth*) a hangok határtalanságának és a hangok tudományának feltalálója. (Pl. *Phlb.* 18c-d). Utolsó példaként pedig említsük meg, hogy Szókratész a *Theaitétosz*ban a filozófiát a rácsodálkozásból (*thaumadzein*) eredezteti, majd pedig elfogadja azt a geneológiát, amely Iriszt Thaumasz (*Thaumasz*) lányaként határozza meg. (Pl. *Tht.* 155d)¹⁵ EVANGELIOU né-

¹³ Vö. EVANGELIOU (2006: 10-11.).

¹⁴ Vö. EVANGELIOU (2006: 8-9.).

¹⁵ Thaumasz lányaként Irisz Hésziodosz *Istenek születésében* jelenik meg. (Hes. *Th.* 265-267.) Vö. Platón, *Theaitétosz* 155d és uo. 11jz. Illetve a platóni szöveghelyek rövid elemzéseit lásd: EVANGELIOU (2006: 16-17.).

zete bemutatásakor és annak alátámasztásaként nem csak elemzésébe épít be számos szöveg helyet, de a *The Origin of Hellenic Philosophy* tanulmánya végén található függelékben további forrásanyaggal egészíti ki munkáját. Ezek a példák meggyőzően igazolják feltételezését, miszerint a görögöknek tudomásuk volt a matematika, a geometria, az asztronómia, az orvoslás mesterségének, úgy, mint a lélek halhatatlanságába vetett hitnek az egyiptomi, esetleg mezopotámiai, indiai gyökereiről.¹⁶

2. Egy keleti példa: A mezopotámiai diagnosztikai és fiziognómiai ómenek

Annak ellenére, hogy az antik forrásokban számos helyen utalnak arra, hogy a hellének maguk is úgy vélekedtek, az orvoslás mesterségének alapjait legfőképp egyiptomi orvosoktól importálták – EVANGELIOU is több olyan szöveg helyet ad meg, ami ezt igazolná –, STOL szerint, ha a legkorábbi görög orvosi szövegeken belül kutatjuk az egyiptomi befolyás nyomait, utóbbi hatása inkább csekélynek, mint erősnek mondható. A babilóniai orvoslás kései és a hippokratészi tanok korai szövegei között ezzel szemben számos érintkezési pontot talál.¹⁷ GELLER például a késő babilóniai és a korai görög orvosi szövegek között nem csak tartalmi, de formai hasonlóságokra bukkan, és bár úgy hiszi, nincs lehetőség arra, hogy megfejtsük a rejtélyt, amely a görög orvoslásnak a babilóniai gyógyítással való érintkezésének módját lengi körül, –

¹⁶ Uo. 31-34.

¹⁷ STOL (2004: 63.; 63. 1jz) STOL tanulmányában Dietlinde Goltz *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde* (1974) tanulmányának eredményeit vizsgálja felül, amely a babilóniai és görög orvoslást hasonlítja össze, és állapítja meg ezek főbb egyezéseit, különbségeit. STOL a *Corpus Hippocraticum De morbis* részletei alapján (*De morbis*, 2.12-75. – némely feltételezések szerint a knidoszi iskola tanait tartalmazza, amit például GELLER cáfol, vö. GELLER [2004: 43.]) veszi sorra Goltz észrevételeit, és azok tarthatóságára vagy téves voltára mutat rá. Máskor pontosításokkal, kiegészítésekkel él, új ismeretekkel erősíti meg azt a hipotézist, ami szerint a görög medicina valamilyen módon érintkezésbe kerülhetett a babilóniaival. Így például etimológiai hasonlóságokra világít rá orvosi „szakszavak” esetében, vagy olyan növénynév előfordulását veszi észre, amely mindkét tradícióban gyógyításra használatos. Vö. STOL (2004: 63-78.).

mert például nem rendelkezünk adattal arról, hogy léteztek volna babilóniai orvosi szövegek görög fordításai, és a korahippokratészi iratok sem tartalmazzak a babilóniaiból átvett kifejezéseket –, genetikus kapcsolatra utaló nyomokkal tehát nem rendelkezünk, a jelentős számú párhuzam ennek ellenére kellő alapot nyújt annak a feltételezésnek a megfogalmazásához, miszerint a görög medicina korai forrásaiban olyan ismeretek és jellemzők találhatók, amelyek származásukat tekintve visszavezethetők a babilóniaiakig.¹⁸ A görög gyógyítás egyiptomi-babilóniai hatásainak bizonytalanságaira, valamint arra, hogy korai szakaszában szoros kötelék fűzte a jövődőlés gyakorlataihoz, jó példa Melampusz alakja,¹⁹ akiről Hérodotosz úgy véli: „ő tanította meg a helléneknek Dionüszosz nevét, az őt tisztelő szertartást és a phalloszt körülhordozó áldozati menetet.” Továbbá „(...) okos ember volt, s értett a jóslás tudományához is, és Egyiptomban sok mindenfélét megtanult (...). (Hdt. 2.49.1-2.)” Melampuszról több történet is csodatevőként és orvos-jósként (*iatromantisz*) emlékezik meg; nem meglepő, hogy neki (vagy vele azonos nevű szerzőnek) tulajdonítják a *Peri palmón mantiké* papiruszt is,²⁰ amelyben a különböző testrészek reszkető mozgásai jövőbeli eseményeket jeleznek előre.²¹ A papiruszok mind tartalmilag, mind pedig formailag a babilóniai ómenekhez hasonlítanak. Mivel Melampusz nemcsak a beteg gyógyításával foglalkozott, de a betegség okának feltárásában látnoki képességeit használta, GELLER szerint egészen hasonlóan praktizálhatott a mezopotámiai *ipukhoz*.²²

¹⁸ GELLER (2004: 11-61; különösen 59-60.)

¹⁹ Homérosz az *Odüsszeiá*ban említi a jósnévét. Hom. II. 15.225.

²⁰ A 8 papiruszból álló emléktárgy egy darabját a University of Manchester *Rylands Collection*jében őrzik, ahol a katalógus a szöveg keletkezését az i. e. 4. századra teszi.

<http://enriqueta.man.ac.uk/luna/servlet/detail/Manchester~91~1~41201~105819:Peri-palmon-mantike>
2015.09.30.

²¹ Ehhez lásd PAULY-WISSOWA, 29. kötet (1931: 392-405.).

²² Vö. GELLER (2004: 54.).

Ha a fiziognómiai tanok eredetét fürkésző tekintet a görög hagyományon túlra vetül, gyakorta megtörténik, hogy az ókori Mezopotámia diagnosztikai és fiziognómiai ómeneket rögzítő tábláin állapodik meg. Miközben a régmúlt töredékes emlékeit faggatja mindarról, ami alapján feltételezéseket tehet erről a múlt homályában rejtőzködő kvázi-tudományos ismeretanyagról, akarva-akaratlanul is az orvoslásnak azzal a korai formájával kerül kapcsolatba, amelyben az még elválaszthatatlan a vallási szertartások, a jóslás, a mágikus gyógyítás praktikáitól. A következőkben a mezopotámiai fiziognómiai és diagnosztikai ómenekről alkotott ismeretek áttekintése során néhány olyan sajátosságra fókuszálok, amelyek útmutatást adhatnak a fiziognómia görögöknél megjelenő hagyományához is. Az egyes ember külső jegyeiről szerzett ismeretek és az ezekkel kapcsolatos, az adott egyén sorsára (az életében bekövetkező, jövőbeli történésekre vagy betegség esetén annak lehetséges kimenetelére) vonatkozó ékírás-émlék többsége ómenformában maradt fenn, amely a jövőmondás, a jóslás gyakorlatában volt használatos.²³ Az asszirológusok azokat az ómeneket, amelyek az egészséges ember sorsát, ritkábban „természetét” testének jeleivel kötik egybe, „fiziognómiai ómeneknek” nevezik.²⁴ A „diagnosztikai ómensorozatok” a betegek testi elváltozásairól adnak számot és a gyógyítás segédeszközei.²⁵ Az ómensorozatok mindkét típusa általában őrzi azt a tagolási rendet, melyben az ómen első része az esetet (a jelenben fennálló helyzetet) ismertető *protaszisz*,²⁶

²³ ARMSTRONG a fiziognómia tudományának mezopotámiai eredetét nem tagadja, ugyanakkor lényeges és nem elhanyagolható eltérésnek véli a babilóniai és görög fiziognómia között, hogy míg a babilóniaiak a külső jegyek alapján elsősorban az emberi sors bajait hiszik előrejelezhetőnek, addig a görögök ezekből az egyes ember diszpozícióira, morális jellemzőire következtetnek. Vö. ARMSTRONG (1958: 52.).

²⁴ Vö. OPPENHEIM (1982: 278.) és VÍGH 2006: 11.).

²⁵ BÁCSKAY (2003: 21.)

²⁶ Előrevetés, előretett dolog; fölvetett kérdés, probléma.

amelyhez a jövőre vonatkozó kijelentést tartalmazó második rész, az *apodoszisz*²⁷ kapcsolódik.²⁸ Annak ellenére, hogy ezeknek az ékírásemlékeknek a mágikus-vallási beágyazottságukhoz nem fér kétség, arról, hogy hogyan és valóban minden esetben beépültek-e valamiféle mágikus-vallási gyógyító szertartásrendbe, keveset tudunk.²⁹

Az ókori Mezopotámiából ismert egy jelentős, 40 táblából álló ómengyűjtemény (*Enúma ana bít marszi ásipu illiku...*, 'Ha a ráolvasó beteg házába megy...' vagy 'Ha az asipu a beteg házához megy'; címét kezdő soráról kapta), amely számos beteg ember esetét gyűjti egybe.³⁰ Ezeken a táblákon a „*protaszisz* kizárólag a beteg testi valójára, viselkedésére és egyéb objektív tünetekre utal. Feljegyzésük rendszerezett, a koponyával kezdődik, és a lábujjakkal fejeződik be [...]. Valahányszor kezelést ír le, ami igen ritka eset, az sohasem orvosi, hanem kizárólag

²⁷ Visszaszolgáltatás; visszafizetés; magyarázat, meghatározás.

²⁸ Vö. OPPENHEIM (1982: 264.) és BÁCSKAY (2003: 21.).

²⁹ Böck szerint a fiziognómiai ómenek esetében erről önmagában az ómenforma is tanúskodik, és az, hogy az ilyen típusú szövegekért is a ráolvasó (*asipu*) felelt. Tanulmányában, amely olyan kérdésre keresi a választ, mint hogy hogyan viszonyulhattak az *Alamdimmu*-ban összegyűjtött fiziognómiai tételekhez és jóvendölésekhez az ómezopotámiai emberek, vagy hogy végeztek-e vallási vagy mágikus szertartásokat annak érdekében, hogy ezek segítségével az előrejelzett bajok elkerüljék őket, néhány olyan esetet említ, ahol a fiziognómiai ómenekkel kapcsolatban amulett használatáról, istenhez intézett imáról vagy ráolvasásról esik szó. Böck (2002: 241-257, különösen 242 és 255-256.) OPPENHEIM ezzel kapcsolatban és az ómenek általános, figyelmeztető funkciójának leírása közben a következőket írja: „Az *apodoszisz*-ba foglalt jóvendölést, bármilyen sajátos vagy részletes volt is a szövegezése, csupán figyelmeztetésnek tekintették – ami pontosan megfelel a latin *omen* szó jelentésének. Ha a megfelelő bajelhárító szertartásokat elvégezték – és némely ómengyűjtemény közöl ilyen rituálékot a hozzájuk tartozó ómenekkel együtt –, akkor az ominózus esemény minden káros következményét elhárítottak tekintették.” Vö. OPPENHEIM (1982: 264-265.). BÁCSKAY pedig a mezopotámiai orvoslás bemutatásakor arra hívja fel a figyelmet, hogy a betegségek sosem véletlenül támadják meg az embert, hanem ezekkel – és valamilyen vétség büntetéseként – egy istenség vagy mágus sújtja őket. „Éppen ezért a mezopotámiai gyógyászat nem tett különbséget a szomatikus és a mágikus betegségek közt: a receptekben a testi bajok egy-egy démoni rontás szimptomájaként jelentek meg.” A betegség isteni vagy démoni eredetét szem előtt tartva a gyógyítás elsődleges faladata a küldő istenség vagy démon felismerése és az egyénnek ezekkel fennálló viszonyának rendezése lehetett. Mindezek mellett BÁCSKAY tanulmányának egésze tulajdonképpen amellett érvel, hogy az orvoslás és a mágikus-vallási gyakorlatok szétszalazhatatlanok a rendelkezésünkre álló források alapján, és valószínűleg a gyógyítás minden esetben egyben mágikus tevékenységet is jelentett. BÁCSKAY (2003: 19-25.) A betegségekről és az orvoslásról lásd különösen ua. 23.

³⁰ A mezopotámiaiak tudományosságára az ismeretek kumulációja, felhalmozása a jellemző, mely során az összes lehetséges eset összessége adja az általános ismeretet. Célja osztályozások segítségével az egyes esetek lehető legteljesebb begyűjtése. Az orvosi szövegek a – feltehetően a 3. évezred kezdetéig is visszavezethető – jóslás tudományának osztályozási gyakorlatát követik. Vö. BÁCSKAY (2003: 19-20; 5.)

mágikus.” A *protaszisz*t általában a betegség kimenetelére tett rövid utalás egészíti ki, amely vagy gyógyulást vagy halált helyez kilátásba.³¹ BÁCSKAY azzal egészíti ki OPPENHEIM megállapításait, hogy a táblák, amelyeken diagnosztikai ómenek olvashatók, paragrafusokba rendeződnek, és ennek megfelelően a *protaszisz–apodoszisz* felosztás mellett három részre tagolhatók: a bevezetésben a tünetek, a középső részben a tünetekért felelős istenség, illetve a betegség neve (a kettő sok esetben ugyanaz), végül pedig a betegség várható kimenetele olvasható. A betegen megfigyelt külső elváltozás felismerhetővé teszi a betegséget, annak közvetett isteni vagy démoni kiváltó okát, majd megjósolja a beteg sorsát.³² Az ómenek leírásai általában megállnak itt, és nem firtatják, hogy például milyen problémát vet fel a táblák keletkezése és használata és a rájuk vésett tudás és jóslat időbeli struktúráinak talán teljesen szét nem szálazható gabalyodása. Hiszen az ómen létrejöttének, rögzítésének idején ennek szerzője vagy lejegyzője egy konkrét eset diagnózisát és annak egyéni sorsát hagyja örökölni. Minden ezt követő használat során az ugyanilyen külső elváltozással sújtott beteg számára szigorúan véve az ómen akkor lesz jóslatszerű, illetve a jóslat akkor teljesül, ha az *apodoszisz*ban rögzítettek valóban megismétlődnek. Vagyis az ómen korábban megadott meghatározásának helyessége, amelyben a *protaszisz* az egyén jelen állapotáról, az *apodoszisz* pedig a jövőbeli sorsáról tudósít, csupán a különböző, időben egymástól távol eső egyéni sorsok egybeesése során állítható. Baljóslatú ómenek sokasága azonban nem változtathatatlan jövőbeli történetet jelez előre, hanem olyat, ami kivédhető, elkerülhető. Ekkor a gyógyító az ómenből megismert konkrét leírástól különböző, aktuálisan fennálló konkrét eseten, egy másik személyen véli felismerni a sors ismétlődésének, egyezésének és egybeesésének lehetőségét, de ezt nem tekinti kizárólagosnak, mert úgy hiszi, helyesen fellépve ellene, annak bekövetkezése elhárítható, megelőzhető. A

³¹ OPPENHEIM (1982: 278-279.)

³² BÁCSKAY (2003: 21.)

jóslat egy, de nem kizárólagos eshetőség előhírnőke. Az ómen jóslatszerűségének ez a sajátos aspektusa a tudástartalmával kapcsolatosan is érdekes kérdést vet fel. Számos olyan diagnosztikai óment ismerünk, amely a betegség kimeneteleként a beteg halálával számol. Vajon ezekkel az ékírásemlékekkel valóban pusztán akkor járunk el helyesen, ha ezeket úgy értelmezzük, mint amelyek „tudománya” kimerül annyiban, hogy bennük a betegség halálos voltát ismerik fel, vagy – számolva a mezopotámiai tudományok kumulatív modelljével – ezek némelyike a téves diagnózis és tudás intő példájaként őrződik meg, a külső jegyek és a sors helytelen összekapcsolásaiként, funkciójuk tehát az, hogy az ehhez hasonló külső elváltozásokban szenvedőket kezelő gyógyítók arra késztessek, hogy más diagnózist, gyógymódot keressenek, amelyek új jövőbeli eshetőségeket nyitnak meg az egyes ember számára. Ha mindezt a tudomány „európai” igaz-hamis dichotómiáit szem előtt tartva fogalmaznánk meg, akkor ilyen körülmények között a gyógyítást végző pap, ráolvasó vagy más gyógyító számára az ómen funkcionálhat a hamis, nem helyes, és ezért nem használható, vagyis kerülendő diagnózis emléktáblájaként is. A diagnosztikai ómeneket rögzítő táblák összességében ekkor a tünetek helyes és helytelen diagnózisait, az igaz és hamis tudás gyűjteményeit jelentenék, amelyek egyrészt igaz és használható, másrészt hamis és ezért kerülendő betegség-felismerések és gyógymódok összegyűjtésével orientálják a gyógyítók munkáját, és segítik az élők gyógyulását. Az ómen pedig annyiban jóslás és előrejelzés, amennyiben a jövőben bekövetkező lehetőségek egyikét írja le, tehát ennek lehetséges, de nem szükségszerű bekövetkeztére figyelmeztet. A beteg külső, testi elváltozásai és sorsa nem mindenkor végzetesen fonódik egybe, megfelelő kezeléssel koteléküket lehet szakítani.

Mindemellett még egy dolog kiemelése tűnik fontosnak a fiziognómia görög hagyományának orvoslással egybekötött voltát szem előtt tartva. A 40 táblából álló *Enúma ana bít marszi*

ásipu illiku... első két táblája nem a betegen látható elváltozásokkal foglalkozik, hanem „a beteg háza felé vezető úton tapasztalt jelenségeket tartalmazza.”³³ Vajon értelmezhetjük-e ezt oly módon, mint ami annak a – hippokratészi orvoslásban is visszatérő – hitnek a megnyilvánulása, miszerint az ember környezete hatást gyakorol állapotára, minke következtében a beteg környezetének ismerete segíthet a diagnosztizálásban és gyógyításban?

A fiziognómiai ómeneket a többi ómentípushoz hasonlóan az i.e. 2. évezred végén szisztematikusan gyűjtötték, és kézikönyvekbe rendezték össze. Ennek során maradt ránk az i. e. 11. századból a bölcs Esagil-kin-apli kompilációjáról és kanonizáló munkájáról tanúskodó *Alamdimmu* ('Körpergestalt', 'testalkat', 'a test alakja, formája') 27 táblája is. Az antik görög-római fiziognómiai hagyománytól eltérően a táblák ékírásemlékei az emberi test tulajdonságait az isteninek a földi dolgokon keresztüli megnyilvánulásainak tekintették.³⁴ Általánosan elterjedt nézet, hogy a legkorábbi fiziognómiai ómenek „a haj színét, az orr alakját, bizonyos testrészek méretét, a bőrön lévő anyajegyek és foltok természetét és elhelyezkedését” gyűjtik egybe, és majd csak „az Assur-bán-apli könyvtárából és az újbabilóniai délről valók (...) [azok a táblák, amelyek] egyéb testi tulajdonságokat, a beszéd és járás egyéni sajátságait és modorosságait, sőt az erkölcsi tulajdonságokat is felölelik.”³⁵ Böck *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*³⁶ című monografikus tanulmányának elkészítését követően, amelyben publikálta az *Alamdimmu* 27 táblájának kritikai szövegkiadását is, ezt az általános nézetet több, a görög fiziognómiai hagyományhoz közelebb álló észrevétellel egészíti ki. Például úgy véli, hogy az i.e. 11. századból fennmaradt táblákon szereplő ékírásemlékeken (amelyek között bizonyosan akadnak olyanok, amelyek az i.e. 11. század előtti népi bölcsességek őrzői) az egyes ember

³³ BÁCSKAY (2003: 21.)

³⁴ BÖCK (2002: 242-243.)

³⁵ OPPENHEIM (1982: 278-279.), vö. VÍGH (2006: 11.).

³⁶ BÖCK (2000)

jövőbeli sorsára vonatkoztatható testi tulajdonságok két jól elkülöníthető csoportra oszthatók: ezek vagy velünk született adottságok – mint amilyen a testalkat –, vagy életünk során szerzett tartós testi változások, állapotok – mint amilyenek például az arcon megjelenő ráncok vagy a haj hosszának változásai. (A betegségekben, balesetekben, harcokban szerzett tartós testi jegyek hiányoznak az ómengyűjteményekből).³⁷ Mint írja: „a testrészek formáinak, az emberi viselkedésnek az értelmezései, úgy, mint a bőr foltjainak, jegyeinek jelentésségei vonatkozhatnak szinte az emberi élet minden területére: várható élettartam, család, istenhez való viszony, vagyoni helyzet, a tekintélyekhez és embertársaikhoz való viszony.”³⁸ Mindez pedig jelentheti azt, hogy az egyes ember külső jegyei környezete és élethelyzetei összefüggésében válnak jelentőssé, értelmezhetővé, megfigyelésre, leírásra, sőt megváltoztatásra érdemessé. A kettő, a külső jellemzők és az ezekkel jellemzett embert körülölelő világ kapcsolatban állnak egymással, és ismeretük a jövőben lehetséges események előrelátását segítik. Bár a fiziognómiai ómenek esetében látszólagos ellentmondás rejtőzik az ómen műfaji meghatározása és fiziognómiai altípusának leírása között – mert utóbbiakban az egyén jelenben fennálló jegyei sok esetben a múltban is meglevő tartós jellegzetességek (velünk született tulajdonságok) –, valószínűleg a diagnosztikai ómenekhez hasonlóan, ezek figyelembe vételekor is a cél, hogy a rossz előjelek felismerésén keresztül és a megfelelő mágikus-vallási szertartás elvégzése után elhárítsák a bajt, helyreállítsák az ember és világa közti egészséges viszonyt. A

³⁷ Böck (2002: 251-252.) Ehhez lásd még Popović tanulmányát, aki vélhetően Böck *Alamdimmu*-ról tett megállapításait veszi át az ókori Mezopotámia fiziognómiai ómeneinek rövid bemutatásához, ugyanakkor közben figyelmen kívül hagyja, hogy a jellemváltozásokról és az akaratlagos és önkéntelen mozgásokról Böck szerint nem az *Alamdimmu*, hanem a *Kataduggu* és *Nigdimdimmu* hagyományoz ránk ómeneket. Popović (2006: 151.)

³⁸ „Die Deutungen der Form der Körperteile, des menschlichen Verhaltens sowie die Signifikanz der Lage von Hautmalen beziehen sich auf nahezu alle Lebensbereiche des Menschen: Lebenserwartung, Familie, Verhältnis zu Gott, Vermögenslage, Verhältnis zur Obrigkeit und zum Mitmenschen (für eine Aufzählung ausgewählter Beispiele s. die Liste in *BaMo* p. 33-38).” Böck (2004: 289.)

diagnosztikaiakkal szemben a fiziognómiai ómenek esetében kérdéses, hogy a jövőben megelőzni, távol tartani kívánt kedvezőtlen életesemények, amelyeket az egyént meghatározó, tartós külső jegyek és környezetének (melybe beletartozik a természet, a szociális és transzcendens világ egyaránt) milyensége jósol meg, bajelhárító rituálék elvégzésével elkerülhető-e vagy sem. ROCHBERG példák hiányában cáfolja a fiziognómiai rossz előjelek kivédhetőségét.³⁹ A diagnosztikai ómenekhez hasonlóan ugyanakkor a fiziognómiaiak is valaha élt emberek külső jegyeit rögzítik, és kapcsolják össze azok jövőbeli sorsával. Alkalmazásukkor az egyes múltbéli eseteket veszik mintául a jelenben fennálló megfejtéséhez. Az egyedi eset rögzítése tudást jelentett arról, hogy más, ugyanilyen testi tulajdonsággal jellemezhető vagy ugyanígy viselkedő emberek mire számíthatnak a jövőben. Ahhoz tehát, hogy a múlt konkrét esete tanulsággal szolgáljon a jelenben fennálló másik konkrét eset számára, a gyógyítóknak, varázslóknak meg kellett látniuk a különbözőben, de hasonlóban az azonosat, az ismétlődőt. Az egyes emberek közti különbségek feloldódnak jegyeik hasonlóságában, azonosságában. A különböző esetek, a másik tapasztalata önmagában hordozza az ugyanannak ismétlődését is. A diagnosztikai és fiziognómiai nézet a különbözőben az azonosra és a hasonlóra fókuszál. Bizonyos hasonlóságok, azonosságok pedig kitüntetett jelentőséggel bírnak az egyes ember sorsát illetően.

Összességében a mezopotámiai diagnosztikai és fiziognómiai ómenek több olyan hiten alapulnak, amelyekhez hasonlóak a görögöknél is felfedezhetők lesznek. 1.) Először is azon, hogy az

³⁹ ROCHBERG szerint a diagnosztikai és fiziognómiai ómenek két csoportra oszthatók: 1) amelyekben az előre jelzett sors elkerülhető különböző mágikus-rituális imákkal, ráolvasással stb.; 2) amelyekben az előre jelzett sors elkerülhetetlen. A fiziognómiai ómenek között viszont nem talál olyan példát, ahol ezekhez bajelhárító rituális elem kapcsolódna. Ebből pedig arra következtet, hogy lehet, hogy a fiziognómiai ómenekben egybegyűjtött kellemetlen kimenetelű előrejelzéseket nem tekintették megmásíthatónak sem az istenség vagy istenségek kiengesztelése, sem pedig mágikus manipulációk segítségével. ROCHBERG (2004: 50.)

ember bizonyos látható tulajdonságai, legyenek azok betegség okozta elváltozások vagy veleszületett, illetve az élete során szerzett tartósan fennálló külső jegyek, túlmutatnak önmagukon, többletjelentéssel bírnak, és bár lehet, hogy kiváltó okuk minden esetben egy isten vagy démon, a segítségükkel prognosztizált dolgok az egyes ember életeseményeire vonatkoznak.

2.) Továbbá alapjukat képi a másban, a másokban megismétlődő azonos, az egyes esetek hasonlóságainak azonosként, egyezőként való észlelése. A kumulatív tudásanyag ennek megfelelően a különböző, egyszer megtörtént konkrét esetek leírásainak gyűjteménye, amely ugyanakkor egy másik ember jelenben előforduló betegségének gyógyításában, balsorsának előrejelzésében nyújt segítséget. A volt és jelenlevő külső jegyek közti egybeesés észlelése teremti meg a kapcsolatot a valaha élt és jelenleg élő egyes emberek és a múltban lezárt és a jövő kapujában álló sorsok között.

3.) A diagnosztikai és fiziognómiai ómenek gyűjteménye azonban nem kimerítő, a benne felhalmozott tudás folyamatosan bővül, bővítésre szorul. 4.)

Az ilyen típusú ómenek alapján nem következtethetünk arra, hogy a mezopotámiai kultúrában az ember élete mindenkor eleve elrendelt lett volna, épp ellenkezőleg, feltételeznünk kell, hogy – legalábbis a diagnosztikai ómenekben rögzített nem halálos kimenetelű betegségekben szenvedőknél biztosan – az egyén külső tulajdonságai olyan jövőbeli eshetőségeket jósolnak meg, amelyek olykor elkerülhetők. A diagnosztikai és fiziognómiai ómenek ugyan nem képeznek meg egy egységes mezopotámiai emberképet, és nem rekonstruálható egy egységes, koherens, részletgazdag kép az ember, az istenek és a természet kapcsolatrendszeréről sem; ezek a későbbiekre nézvést mégis több további tanulsággal szolgálnak: A fiziognómiai ómenek, mint azt a következő fejezetben láthatjuk, a görög fiziognómiához hasonlóan a velünk született és az ember élete során szerzett tartós külső jegyeket tekintik ismertetőjegyeknek, ezek képezik e tudomány tárgykörét. Mindkét ómentípus arra enged következtetni, hogy az emberi életnek viszonylagosan nyitottnak kell lennie, ha az egyén külső jegyei ominózus eseményeket

helyeznek *kilátásba*, és ha a testükön, szociális vagy istenhez fűződő viszonyaikban megfigyelhető elváltozások gyakorta gyógyíthatók, az ezeket okozó „betegségek”, „ártások” végzetes volta elkerülhető. A diagnosztikai ómenekben lejegyzett bajok kivédésének feltételei: egyrészt a diagnózis felállításakor helyesen kell megfejteni a külső jegeket, vagyis megtalálni a testi elváltozások közvetlen és közvetett kiváltó okait, másrészt utóbbiak ismeretében a farmakológiai listák és a gyógyászati szövegeken megjelenő mágikus-vallási és gyógyászati (értsd fűvekkel, kövekkel, más elemekkel való „gyógyszeres” kezelés), esetleg a kettő keverékén alapuló eljárásokat az esetnek megfelelően kell kiválasztani és végrehajtani.⁴⁰ Ha mindezeket teljesülnek, a beteg nem halálos kimenetelű betegség fennállásakor meggyógyítható. Arról, hogy a diagnosztikai ómenekben előrejelzett bajok elháríthatók-e vagy sem, megoszlanak a vélemények.

3. A fiziognómia kezdetei a görög-római hagyományban

Ha a görög-római fiziognómia⁴¹ görög kultúrán belüli kezdeteit – a különböző jövendőmondásban használt praktikáktól (mint amilyen a tenyérjósítás [*kiromantia*⁴²] és a „homlok jeleiből való következtetés” [*metoposzkópia*⁴³])⁴⁴ és vallási szertartásoktól függetlenül – kutatjuk, a forrásokban két névre, Püthagorasra (i. e. 570 körül-490 körül) és Hippokratészre (i. e. 460 körül-

⁴⁰ A különböző gyógyszerekről lásd BÁCSKAY (2003: 20-21; 23-24).

⁴¹ VÍGH a fiziognómia szó etimológiáját, ahogyan a görög *onoma* szó jelentését is tévesen adja meg. Az ő megoldásában a fiziognómia kifejezés a *phüszisz* ('természet'), az *onoma* ('meg/felismerés') vagy *nomosz* ('törvény') szavakból vezethető le. VÍGH (2006: 9) BÉKÉS ezzel szemben helyesen a fiziognómia etimológiai gyökerét a *phüszisz* ('természet, 'alkat', 'jellem') és a *gnóma* ('ismertetőjel') szavak összetételéből rekonstruálja. BÉKÉS (2003: 58.)

⁴² Összetétel a *kheir* 'kéz' és *manteia* 'jósítás' szavakból.

⁴³ Összetétel a *metópon*, 'homlok' és *szkópia* 'megfigyelés' szavakból.

⁴⁴ Vö. VÍGH (2006: 12.).

370 körül) bukkanunk. Plótinosz tanítványa, Porphüriosz (i. sz. 232 vagy 233-301 körül) a fiziognómia tudománya (*episztémé*) kitalálójának Püthagorasz tartja. (Porph. *Plot.* 13.)⁴⁵ Gellius (i. sz. 125-175 körül) *Attikai éjszakák* című szórakoztató és érdekes ismeretekben bővelkedő történeteinek gyűjteményében (nagyreszt kivonatokban maradt fenn) egy helyen arról a módszerről ír, ahogyan Püthagorasz és későbbi követői az iskolájukba jelentkező fiatalok közül kiválasztották hallgatóikat. A felvételi eljárás során az ifjú küllemét fürkészik, és ennek jellemzői alapján hoznak döntést alkalmasságáról. A vizsgálat megnevezésére Gellius az *ephüszioognómonei* (az idézetben ἐφυσιογνωμόνει formában) szóalakot használja, és a következőképpen magyarázza:

Ennek az «ἐφυσιογνωμόνει» kifejezésnek jelentése: az emberi jellemet és természetet bizonyos hozzávetéssel az arcz és tekintet kifejezéséből s az egész test alakjából és külsejéből kutatni ki.

[Iam a principio adulescentes qui sese ad discendum obtulerant ἐφυσιογνωμόνει.] Id verbum significat, mores naturasque hominum coniectatione quadam de oris et [p. 46] vultus ingenio deque totius corporis filo atque habitu sciscitari. (Gell. *NA* 1.9.2.)

Amennyiben hitelt adunk Gellius szavainak, akkor Püthagorasz és későbbi követői úgy vélekedtek, az ifjú látható tulajdonságai alapján eldönthető, milyen lelki adottságokkal, diszpozícióval rendelkezik, hogy képes lesz-e a jövőben megragadni tanításaikat és tanítványukká válni. A fiziognómia ebben a kontextusban olyan praktikus tudást kínál, amely először is az arc vonásaiból, a tekintetből, a test alkatából, összképéből tárja fel az ifjú veleszületett lelki adottságait, másodsor funkcióját tekintve hasznos előrelátást kínál művelőinek, mert segítségével az ifjú jövőbeli feladatokkal kapcsolatos alkalmasságára, teljesítményére következtethetünk.

⁴⁵ EVANS a következő szöveghelyeken is ehhez hasonló adatokat talál: Hippol. *Haer.* 1.2; Iamb. *VP* 17. Lásd ehhez EVANS (1969: 27; 27, 106 jz).

3.1. A fiziognómia előzményei Hippokratész *De aere aquis locis* című iratában

A *phüszioognómia* elnevezés először a *Corpus Hippocraticum* járványokról szóló könyvei egyikében fordul elő.⁴⁶ Galénosz (i. sz. 129-199) a fiziognómia *theóriáját* Hippokratésztől eredezteti. (Gal. *Anim. Mor. Corp. Temp.* 4.797-798.)⁴⁷ Egy tévesen neki tulajdonított forrásban pedig arról ír, hogy Hippokratésztől származik a kijelentés, miszerint az orvos diagnózisa a fiziognómia ismerete nélkül nem érhet a valóság közelébe.⁴⁸ Mostanra meghaladottá vált az a nézet, mely szerint a *Corpus Hippocraticum* tudásanyagát egy személy, a kósi Hippokratész írta és állította volna össze.⁴⁹ A korpusz könyveinek nem csak szerzőségét jellemzi heterogenitás, de témáit, sőt a benne emlékül hagyott gyakorlati tudás alapjául szolgáló (természet)filozófiai és gyógyításról szóló teóriákat is: több irat például Hérakleitosz, Empedoklész vagy

⁴⁶ VÍGH (2006: 13.), vö. KOCZISZKY (2001).

⁴⁷ VÖ. ARMSTRONG (1958: 56).

⁴⁸ A szóban forgó Galénosznak tulajdonított írás: *Prognostica de Decubitu ex mathematica scientia (Peri katakliszéosz Prognosztika ek tész Mathématikész Episztémész)*. Lásd EVANS (1969: 19; 19, 13jz). Vö. BÉKÉS (2003: 58.).

⁴⁹ A könyvek hozzávetőlegesen i. e. 450 és i.e. 350 között keletkezhettek. Vö. TEMKIN (1953: 213.). JONES szerint a legkorábbi és a legkésőbbi könyvek között legkevesebb száz, de akár háromszáz év is eltelhetett. Vö. JONES (1868: 23.).

Anaxagorasz hatásáról tesz tanúbizonyságot, és sok olyan is akad közöttük, amely a kósi helyett a knidoszi orvosi hagyományból táplálkozik.⁵⁰ Ennek ellenére általánosan – és feltételezhetően Galénosz nyomán – elterjedt felfogás, hogy a humorelmélet⁵¹ komplex, a négy test-

⁵⁰ JONES Hippokratész válogatott műveinek kiadásakor a könyveket 6 típusba sorolja: 1) orvosoknak és 2) laikusoknak szóló könyvek; 3) kutatások részleteit tartalmazó könyvek vagy kutatásokhoz összegyűjtött anyagok; 4) előadások és esszék orvostanoncoknak, novíciusoknak; 5) olyan filozófusok által írt esszék, akik valószínűleg nem voltak praktizáló orvosok, laikusokként érdekelte őket az orvoslás és az, hogy ennek eredményeit hogyan lehet ötvözni filozófiai módszereikkel; 6) jegyzetfüzetek és albumok. JONES szerint ilyen szempontból sok esetben az iratok is heterogének. Értelmezésében a korpusz könyvtárhoz hasonlatos, talán a kósi orvosi iskola könyvtárának mondható, amelynek összeállításakor a szerzők legfőbb célja az lehetett, hogy kiszorítsák a babonákat és a filozófia hipotéziseit a gyógyítás tudományából. A Hippokratész-válogatáskötet bevezetőjének *The Hippocratic Collection* című részében a gyűjtemény iratainak felsorolásszerű áttekintése során kitér arra is, hogy melyik milyen orvosi iskola vagy filozófiai irány hatását tükrözi. JONES (1868: 17-26.)

⁵¹ EVANS a humorelmélet első megfogalmazójaként az – olykor a püthagoreus iskolához kötött – krotóni Alkmaiónt (i. e. 500 körül) nevezi meg, mert 1) ő ír először testen belüli keveredésről, 2) mert tanítása szerint az egészséges vagy beteg állapot attól függ, hogy az olyan ellentétpárok, mint a nedves-száraz, hideg-meleg egyenlő mértékben (*isonomia*) vannak-e jelen a testben, vagy arra valamelyikük egyeduralma (*monarkhia*), dominanciája jellemző. Vö. EVANS (1969: 17) JONES azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy Alkmaión egyrészt – szemben a testnedvek meghatározott számával – határozatlan számú ellentétpárban gondolkodik, másrészt ezek az ellentétek nem nedveket (*khümoi*), vagyis anyagokat, esetlegesen szubsztanciákat jelölnek, hanem „erőket” (*dünameisz*), ráadásul a test szempontjából, úgy tűnik, másodlagos jelentőségűek. JONES (1868: 6; 41-42.) Parmenidész (egyes feltételezések szerint akméja i. e. 500 körül lehetett) valószínűleg Alkmaión tanításait elfogadva és továbbgondolva írja azt a szellemről, hogy ennek élénkségeért a hideg és meleg keveréke felel. Vö. EVANS (1969: 18.). Philolaosz (akméja i. e. 440 körül lehetett) úgy véli, hogy a betegségeket az epe, a vér és a phlegma okozza. JONES őt olyan püthagoreus filozófusnak látja, aki kísérletet tesz arra, hogy a gyógyítás elméletét beépítse filozófiájába. Vö. JONES (1868: 6-7 és 43). Elődei keveredésről vallott elméleteit Empedoklész (i. e. 495-435 körül) a négy alapelemmel (a föld, a levegő, a tűz és a víz) gazdagítja, és úgy hiszi, a lélek és az agy székhelye a vérben van. Teóriájában a négy alapelem kapcsolódási módjai gyakorolnak hatást az ember állapotaira (pl. az elemek laza kapcsolata esetén az ember természete lassúvá és restségre hajlamossá válik). Vö. EVANS (1969: 18). JONES szerint Empedoklész inkább gyógyító (*medical-man*), mint orvos (*physician*), aki orvosi tanainak egy részében a mágia és kuruzslás praktikáihoz folyamodott. Vö. JONES (1868: 7.).

nedvre (nyálka, sárga epe, fekete epe, vér) épülő teóriáját Hippokratész dolgozta ki, és az érvényesnek tekinthető a gyűjtemény egészére.⁵² Eszerint a négy testnedv (*khümosz*)⁵³ keverékétől (*kraszisz*)⁵⁴ és ellentétes minőségeinek egyensúlyi állapotaitól, harmóniájától vagy épp ellenkezőleg, egyensúlytalanságaitól és diszharmóniájától függ az ember egészsége vagy beteg volta. Kétségtelen, hogy sok iratban találkozhatunk nedvek keveredéséről szóló észrevételekkel, mind a négy egy időben való előfordulása azonban korántsem általánosan jellemző.⁵⁵ Ennek ellenére az antik fiziognómiai gyökereit vizsgáló kutatások a galénoszi hagyományon nyugvó hippokratészi humorelméletre támaszkodnak, talán azért is, mert így zavartalanul alkothatják meg azt a holisztikus és általános felfogást, hogy Hippokratésznél az ember jellemét

⁵² VÍGH a humorelméletet Hippokratésztől eredezteti (Vö. VÍGH (2006: 14), EVANS szerint pedig a hippokratészi iskola általánosan elfogadja azt az elképzelést, hogy a test négy nedvet tartalmaz, és az egészség vagy betegség fennállása ezek keverékétől függ, bár ezt az állítást lábjegyzetben árnyalja, és ezzel JONES álláspontjához közelít. Vö. EVANS (1969: 18 és uo. 7jz). NUTTON szerint a korai görög kultúrában az egészség és betegség magyarázatára nem csak a humorelméleteknek azt a típusát használják, amely négy humor meglétét ismeri el. A testnedvek száma évszázadokon keresztül változik, mint ahogy az is, hogy mely humorok meglétét feltételezik és/ vagy gondolják jelentősnek az egészség és betegség szempontjából. Például a nyálka (*phlegma*) és az epe ilyen kontextusban orvosi és nem orvosi szövegekben egyaránt igen korán és viszonylag sűrűn említődik, míg a négy testnedv először csak a *Corpus Hippocraticum* egy kései írásában, a *De natura hominis*ben (*Peri phüszisz anthrópu*, Az ember természetéről) tűnik fel az i. e. 5. század végén. Mindezek ellenére, és Galénosz, valamint követői nyomán ez utóbbi felfogást tartják a par excellence hippokratészi elméletnek. Vö. NUTTON (2005: 115.). Azt, hogy a *Corpus Hippocraticum De natura hominis* című irata fejt ki először világosan a négy testnedven alapuló humorelméletet MÁR JONES is feljegyezte. A szöveget Arisztotelész Polübosztól (vagy Polübiosz, i. e. 400 körül) származtatja, és a 11. fejezetét majdnem szó szerint idézi. (Arist. *H A* 512b) Menón Polüboszt az irat 3-4. fejezetében olvasható elméletekkel összefüggésben említi, és a forrást részben hippokratészi munkának tekinti (Anonymus Londiniensis 19). A négy humor felsorolását tartalmazó szöveghely: τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτα ἐστὶν αὐτῷ ἢ φύσις (...) ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα ὁκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἢ κ.τ.λ. (Littre VI. 38 and 40). Idézi JONES (1868: 42-43.). Vö. CANKI–SCHNEIDER 10. kötet (1996-2010: 48-49).

⁵³ Testnedv; nedv, lé (*növényé*); íz, zamat; ízlés; ízletes étel.

⁵⁴ Vegyítés; vegyülék; hőmérséklet; állomány; szerkezet (*valamely testé*); átv. vegyülék (erkölcsi tulajdonságoké, érzelmeké).

⁵⁵ NUTTON tanulmányában nem csak arra törekszik, hogy kimutassa, a *Corpus Hippocraticum*on belül nincs egységes „hipokratészi” humorelmélet, de arra is, hogy különböző antik forrásokra támaszkodva ennek hiányát, illetve különböző, egymással versengő humorelméletek meglétét igazolja. Galénosz Hippokratész-értelmezése, amely a *De natura hominis*en alapszik, saját korában sem kizárólagos, mégis az ő és követői hatására ez terjed el Bizáncban, a muszlim világban és a későközépkori latin orvostudományban. Vö. NUTTON (2005: 111-121.).

és diszpozícióit (a léleknek ezeket a testen megmutatkozó – és nagyrészt tartósnak vélt – aspektusait olyan szavak jelölik, mint az *éthosz*,⁵⁶ *troposz*,⁵⁷ *morphé*⁵⁸ és *orgé*⁵⁹) egyrészt a test állapota (alkotó elemeinek keveréke [*kraszisz*], egészsége [*hügieia*],⁶⁰ jó állapota [*eukraszia*]⁶¹ vagy betegsége [*noszosz*]⁶²) befolyásolja, másrészt lakóhelyének földrajzi, éghajlati és szociális (!) viszonyai.

A fiziognómia hippokratészi gyökereinek felkutatásakor általában a *De aere aquis locis* (*Peri aerón gdatón topón*, A levegőről, a vizekről és a helyekről; i. e. 400 körül) című hitelesnek tartott iratot emelik ki a korpuszból, amelyben többek között különböző népcsoportok (például makrokephalosok, szkíták, egyiptomiak) vagy azonos törzsek (ázsiai, európai, afrikai) különböző klimatikus, regionális viszonyok között élő tagjainak (pl. Európa északi és déli területein élő népei) fizikai-jellembeli leírásai olvashatók. A művet általában két részre osztják: az irat első 11 szakasza a bevezetőt követően (Hippoc. *Aer.* 1-2.) törzsektől, népcsoportoktól függetlenül vizsgálja az emberek lakóhelyeire jellemző szelek (Hippoc. *Aer.* 3-6.), vizek (Hippoc. *Aer.* 7-9.) és évszakok (Hippoc. *Aer.* 10-11.) nőkre, férfiakra, gyermekekre tett hatásait és a környéken gyakran előforduló betegségeket. A második részben (Hippoc. *Aer.* 12-24.) pedig inkább az éghajlat kedélyre, jellemre gyakorolt hatásairól esik szó. A 12. szakaszból hiányzik egy darab az egyiptomiakról és líbiaiakról. A gondolatmenet dogmatikus, a szerző végkövetkeztéseit anélkül fogalmazza meg, hogy az ezek fundamentumául szolgáló bizonyítékait megadná.

⁵⁶ Jellem; lelki alkat; lelkület; a jellemre gyakorolt hatás (*szónoklattal*); erkölcs; (*állaté*) természet. megszokott tartózkodási hely, lakóhely; szokás.

⁵⁷ Sajátság; jelleg; szokás; viselkedés; jellem, életmód; megszokott viselkedés; kifejezés módja, stílus; fordulat; irány; mód; módszer; jómodor.

⁵⁸ Alak; külső; jelenség; álmokép; fajta, változat.

⁵⁹ Hajlam; viselkedés, természet; szenvedély, indulat, harag.

⁶⁰ (Jó) egészség; a test egészséges állapota; gyógyulás.

⁶¹ Jó/ egyenletes hőmérséklet; jó vérmérséklet.

⁶² Betegség; elmebaj, örület; termékeltenség (*földé*); járvány; csapás; baj; lelki betegség; elvakultság; hiba, bűn.

A második fő részt inkább etnográfiai, mint orvosi szöveggént tartják számon.⁶³ A *De aere aquis locis* minden – elsősorban a második részben olvasható – tetszetős fiziognómius megjegyzése ellenére nem fiziognómiai tudásvágytól hajtva készült. A jellem és diszpozíció, valamint a fizikum kapcsolatrendszerének és állapotainak feltárása a szerző számára orvosi célt szolgál. Mint az az irat első két részében explicite elhangzik, az évszakok változásairól, átmeneteiről, a szelekről (hideg-meleg), vizekről (különböző ízűek, súlyúak), a talaj (kopár és csapadékban szegény vagy sűrűn benőtt és öntözött), a terület adottságairól (völgyben fekszik-e és ezért fojtó levegőjű, vagy magasan és ezért hideg), a lakosok (helyi) szokásairól és törvényeiről (*nomosz*)⁶⁴ (úgy mint például étkezési és testnevelési szokásaikról, hétköznapi erőfeszítéseik mértékéről) szerzett ismeretanyag az orvos segédeszköze, mely használatával – akár idegen városokban és idegen népek között is gyógyítani képes, mert ismeri a helyre jellemző betegségeket és a lakók belső állapotát, felépítését is. Legfőbb célja tehát e tudás alkalmazása segítségével megtalálni a legideálisabb viszonyokat és a legjobb alkalmat (*kairosz*)⁶⁵ a betegség gyógyításához. (Hippoc. *Aer.* 1-2.) A *De aere aquis locis* iratában az egyes népekre és egyénekre ható tágon vett természetben (*phüszisz*) és szokásaikban (*nomosz*) egyszerre uralkodik tartósság (pl. a testnedvek „keringéseinek”, cserélődésének, szabályai változatlanok) és állandó változás (pl. évszakok változásai folyamatosan alakítják az élőlények belső felépítését, állapotait, keverékét is). Az ember külső alakját (itt az *idea*⁶⁶ *eidea* alakja olvasható) és jellemét (itt: *troposz*) nagymértékben meghatározza az a környezet, amelyben felnőtt. Erről azok az egye-

⁶³ Vö. JONES (1868: 100.) és EVANS (1969: 19.).

⁶⁴ Szokás; hagyomány; közfelfogás; irányelv, szabály; rendelkezés, törvényerejű szokás; törvény;

⁶⁵ Helyes mérték; alkalmasság; megfelelés; célszerűség; megfelelő/alkalmas/kedvező hely; alkalmas/kedvező időpont/ pillanat/ alkalom; körülmények; helyzet; viszonyok; jelentőség; hatás; haszon; előny; eredmény.

⁶⁶ Külső; alak; megjelenés; látszat; jelleg, tulajdonság; lényeg, módozat; fajta; *fil.* osztályozó elv; osztály; fajta; (érezkelt tárgyak gondolkodással felfogott) alakja/képe; elvont, fogalom; stílus/kifejezési forma.

zések tanúskodnak, amelyek az azonos környezetben felnőtt egyes emberek között fedezhetők fel. εὐρήσεις γὰρ ἐπὶ τὸ πλῆθος τῆς χώρας τῇ φύσει ἀκολουθεῦντα καὶ [τὰ] εἶδεα τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς τρόπους. (Mert többnyire úgy fogod találni, hogy a vidék természetével az ember alakjai és jellemei megegyeznek/ hasonlók.) (Hippoc. Aer. 24.8-9.) – írja Hippokratész.⁶⁷ Az egyén külső és belső kvalitásait azonban formálja a társadalom szokásrendje is. Természet és szokás nem egyszerűen egymástól függetlenül és egymás mellett alakítják a karaktereket. A makrokephaloszkok népe, akiknek a feje semmilyen más emberi fajtához nem hasonlítható módon hosszúkas, hosszú időn át az újszülött fejének különböző kötésekkel való torzítása által érte el ezt a hatást. Hippokratész szerint azonban mostanra ez a fejforma e nép természetévé vált. τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον [μοῦνον] μηκέτι ἀναγκάζειν. (Az idő előrelhaladtával természett lett [ez a tulajdonság], ennél fogva a törvény többé már nem egyedül fejtette ki kényszerítő erejét.) (Hippoc. Aer. 14.4-5.) A szokás átalakította az ember természetét, adottságát, a természet működési elve „harmonizálódott”, „összerendeződött” a szokás hatalmával. Vajon arra utalna ezzel Hippokratész, hogy a makrokephaloszkok születésüktől fogva (már a szokás kényszerítő ereje nélkül) hosszúkas fejűek rendelkeznek? A kiemelt mondat utáni példák (a kopaszoktól kopasz, a kékszeműektől kékszemű, a kancsaloktól kancsal utódok születnek) és az a tétel, miszerint a mag a test minden tájáról érkezik, ezt látszanak alátámasztani, mégis a szakasz végén olvasható hozzáfűzés, amely szerint ma már nem találkozhatunk ugyanolyan módon hosszúkas fejű emberekkel e népnél, mert a fejhosszabbítás szokása már nem él, mintha visszavonná e merész következtetést. (Hippoc. Aer. 14.5-6.) Ettől a bizonytalanságtól eltekintve a makrokephaloszkok példáján

⁶⁷ Hippokratész nevét a szerző megnevezésére az egyszerűség kedvéért használom, és mert a hiteles források közé sorolják a *De aere aquis locis* szövegét.

jól láthatóan a test külalakja hagyományos kötésekkel, a szokás ereje által megváltoztathatónak bizonyult. A természet adta karaktert, diszpozíciót ehhez hasonlóan a politikai viszonyok ereje formálja át. A klíma ráhatásain túl egy nép politikai berendezkedése meghatározza tagjainak jellemét. A legtöbb ázsiai népre jellemző a bátortalanság (*athūmia*),⁶⁸ a férfiatlanság (*anandria*),⁶⁹ hogy alkalmatlanok a harcra és kerülik azt (*apolemosz*),⁷⁰ szelídek (*hémerosz*)⁷¹ és erőtlenek (*anaklesz*)⁷², (Hippoc. Aer. 16.1; 3.) sőt mi több, szükségszerűen a leggyávább (*deilotatosz*)⁷³ emberek is, (Hippoc. Aer. 23.7.) és mindennek oka a klimatikus viszonyokon túl e tájegység nagy részén uralkodó királyság államformája. Egy ilyen államformában a lakosok lelke (itt: *pszükhé*) alávetett; nem uraik önmaguknak és képtelenek önmaguk kormányzására is, cselekedeteiket pedig kénytelenek mások érdekében és hasznára végezni. Ilyen szokások és törvények béklyójától sújtva pedig az emberek kerülnek az erőfeszítéseket, hiszen ezeket nem saját maguk, de uraik kedvéért, és háború esetén szeretteiktől távol kellene magukra vállalniuk, mint ahogyan a velük járó kockázatot is. (Hippoc. Aer. 16.4-6.) Így hiába születik közülük valaki férfiasnak és bátornak, ha a hagyományos politikai berendezkedés (ez is a *nomosz* kategóriája alá sorolódik) megváltoztatja jellemét (itt: *gnómé*)⁷⁴: ὥστε καὶ εἴ τις φύσει πέρικεν ἀνδρείος καὶ εὐψυχος, ἀποτρέπεσθαι τὴν γνώμην ὑπὸ τῶν νόμων. (Ennéfogva, még ha némelyik férfiasnak és bátornak születik is, jellemét a hagyomány eltéríti.) (Hippoc. Aer. 16.6-7.) Velük szemben az ázsiai barbárok és az európaiak – akik közül a görögöket a legharciasabb

⁶⁸ Bátortalanság, nyugtalanság; csüggedtség.

⁶⁹ Férfiatlanság; elpuhultság; gyávaság.

⁷⁰ Nem harcias; békés; harcra alkalmatlan; gyenge; győzhetetlen.

⁷¹ Művelt; szelíd (személy); szelídített, szelíd (állat); nemesített; termesztett (növény).

⁷² Erőtlen; szelíd.

⁷³ A *deilosz* felsőfokú alakja. Jelentései: bátortalan; gyáva; hitvány; semmirekellő; aljas, gyalázatos; sehonnai; gyenge; szegény; szerencsétlen.

⁷⁴ Lelkület; érzület; jellem. További, ezzel rokonítható jelentései: gondolat, ítélet; ész; szellem; megértés, józan ész; vélemény; nézet; javaslat; pluralis alakban velős/ bölcs mondások; szándék; terv; cél; valaminek az ismerete; ismertető jel.

(*makhimótatosz*)⁷⁵ népcsoportként emeli ki Hippokratész (Hippoc. Aer. 16.7) – lelke autonóm (*autonomosz*),⁷⁶ mert őket nem kötik a királyság rabláncai; önmaguknak szabnak törvényt, és másoktól függetlenül, saját érdekeiket szem előtt tartva cselekedhetnek, és vállalhatják magukra az ezekkel járó veszélyt is; mindemellett szabadon rendelkezhetnek bátorságuk jutalmával, ugyanakkor ők lesznek azok, akik viselik gyávaságuk büntetésének terhét is.(Hippoc. Aer. 16.7-8.) A szokás formáló ereje felől nézve az európaiak és Ázsia barbár népei a többi ázsiai nép ellentéteiként jellemződnék, mert akármilyen természettel jöttek is világra, az ellentétes hagyományok és törvények hatalma végső soron ellenkező módon alakítják át velük született diszpozíciójukat, jellemüket. Karaktereik azonban nem csak szokásaikból eredően válnak különbözőekké, de lakóhelyeik geográfiai, klimatikus jellegzetességei miatt is. Hippokratész az iratban az egyes népek szokásainak külső alak- és jellemformáló erejének példákon keresztüli bemutatása során szinte végig tartózkodik attól, hogy az egyes népekről esztétikai és/vagy morális ítéletet alkosson. Általában sem egyik, sem másik nép nem erényesebb vagy erénytelenebb, jobb vagy rosszabb, szebb vagy rútabb a másiknál. A szerző egyetlen helyen, a különböző népcsoportok elemzéseit megelőző általános bevezető részben tér el egyedül ettől, ahol kijelenti, hogy Ázsiában minden szebb (*kallion*)⁷⁷ és hatalmasabb (*meidzón*),⁷⁸ a vidék műveltebb (*hémeroteré*),⁷⁹ az emberek jellemük szerint jóságosabbak, szelídebbek (*épiótera*),⁸⁰ jóindulatúbbak (*euorgétotera*).⁸¹ Mint írja:

⁷⁵ Makhimosz felsőfokú alakja. Jelentései: harcoló; harcos; harcias.

⁷⁶ A maga törvényei szerint élő; önmagával szabadon rendelkező; független; szabad; szabad akaratából/ önként cselekvő.

⁷⁷ A *kalosz* melléknév középfokú alakja. Jelentése: szép; bájos; nemes; derék; becsületes; tiszteletre méltó; dicső; bátor; vitéz; céljának megfelelő; ügyes; alkalmas; használható; hasznos; előnyös; kiváló.

⁷⁸ Nagyobb; magasabb; nehezebb; súlyosabb (*teher*); (időben) hosszabb; hosszabb ideig tartó; előkelőbb; hatalmasabb.

⁷⁹ A *hémerosz* melléknév középfokú alakja.

⁸⁰ Az *épiosz* melléknév középfokú alakja. Jelentése: jóindulatú, jóságos; szelíd valakivel szemben.

⁸¹ Az *euorgétosz* melléknév középfokú alakja. Jelentése: jóindulatú; türelmes.

πολὺ γὰρ καλλίονα καὶ μείζονα πάντα γίγνεται ἐν τῇ Ἀσίῃ ἢ τε χώρα τῆς χώρας ἡμερωτέρη καὶ τὰ ἥθεα τῶν ἀνθρώπων ἡπιώτερα καὶ εὐοργητότερα. τὸ δὲ αἷτιον τούτων ἡ κρῆσις τῶν ὥρέων, ὅτι τοῦ ἡλίου ἐν μέσῳ τῶν ἀνατολέων κεῖται πρὸς τὴν ἡῶ τοῦ τε ψυχροῦ πορρωτέρω; τὴν δὲ αὖξησιν καὶ ἡμερότητα παρέχει πλεῖστον ἀπάντων, ὁκόταν μηδὲν ἢ ἐπικρατέον βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρίῃ δυναστεύῃ.

(Mert minden sokkal szebb és hatalmasabb Ázsia földjein, a vidék műveltebb, az emberek jellemük szerint szelídebbek és jóindulatúbbak. Ennek kiváltó oka az éghajlatok keveredése, mert [Ázsia] keletre és a napkeltékhez képest középen van, és hajnal tájban a hidegtől távolabb. Gyarapodással és műveltséggel a legtöbbször ott találkozunk, ahol semmi sem hatalmasodik el erőszakosan, de minden egyenlő részben gyakorol hatalmat.)

(Hippoc. Aer. 12.3-5.)

Az, hogy az Ázsiában élők és a nekik otthont adó környezetük szebb, hatalmasabb és neme-
sebb, a klíma kiegyensúlyozott voltának, megfelelő keverékének köszönhető, mert minden
összetevő ugyanakkora részben van jelen benne, és ezért semmi sem tör erőszakosan egyed-
uralomra. Az éghajlatért felelős erők kiegyensúlyozottsága a hippokratészi elgondolásban nem
független a terület elhelyezkedésétől. Az ideális térbeli fekvés pedig jól láthatóan középen van.
A kiegyensúlyozott éghajlat és a földrajzi középhelyzet ideális környezetet hoznak létre az élők
gyarapodásához (*auxészisz*)⁸² és ahhoz, hogy a vidék a lehető legalkalmasabb legyen a meg-
művelésre (*hémerotész*).⁸³ Milyen szempontból emeli ki az ázsiai népeket a többi közül Hip-
pokratész: mi alapján értékeli őket „magasabbra”? Az élet bősége-szűkössége szempontjából.
Hiszen Ázsiában a legideálisabbak a körülmények ahhoz, hogy a legtöbb élőlény szülessen, és
életben is maradjon. Ezt segíti elő a természet és tulajdonképpen a szokás is, amelyre a politi-
kum lelki adottságokra kifejtett hatóerejének leírásakor láthattunk példát. Mert mint kiderült,

⁸² Növekedés, gyarapodás.

⁸³ Szelídség; gyengédség.

az ázsiai (nem barbár) népcsoportok politikai berendezkedésük okán gyávák, önmaguk kormányzására képtelenek, és ha tehetik, távol maradnak a harcoktól, lelki adottságaik, karakterük is arra sarkallná őket, hogy kerüljék a veszélyt, és ne kockáztassák életüket másokért. Értelemezésemben Hippokratész nem morális és nem modern értelemben vett esztétikai ítéletet hoz, amikor Ázsia vidékének, éghajlatának és lakosainak értékét többre becsüli a helyi barbár és az európai népeknél. Orvosként az élet fenntarthatósága és az egészség az elsődleges mérték. A belső és külső tulajdonságok és az ezeket befolyásoló körülmények az ember egészsége és jólléte szempontjából ítéltetnek meg. A népek közt felismert különbségek és egyezések, hasonlóságok is ezeket és lehetséges elváltozásait szem előtt tartva örökítődnek meg.

A *De aere aquis locis* című hippokratészi irat a természet és a szokás egyénre gyakorolt hatásait tárgyalja általában, és speciálisan, az egymástól leginkább különböző népeket vizsgálva. Hippokratész számára nem kérdés, hogy az embert születésétől fogva meghatározza természete (test és lélek adottságai, alkotóelemei, működési elvei, szabályai), amit azonban az élete során a tágabb értelemben vett természeti törvényeknek engedelmesskedő környező világ és a különböző népek szokásai, társadalmi szabályai alakítanak folyamatosan. Az ember természet adta/ veleszületett karaktereit (a test alakját, összetételét, felépítését és a lélek jellemét, diszpozícióját, kedélyét) a szokás, a törvény ereje képes megváltoztatni. Pontosan úgy, ahogy az orvos is képes a betegben változást elérni (jobbik esetben meggyógyítani) – hiszen maga az orvoslás is egyfajta szokás. A páciens gyógyulás esetén az orvosnak köszönhetően keveredik a betegségből, vagyis helyreáll benne az egészséges, kiegyensúlyozott testi-lelki állapot, az összetevők megfelelő keveréke és rendje. A *De aere aquis locis* gyógymódokra, orvosi praktikákra nem tér ki, de nem is ezt a célt tűzte maga elé. Abban segít, hogy az orvos a tájegységekre jellemző betegségek és az ott élő népek belső felépítésének ismeretével az egyes esetekben helyes diagnózist állítson fel, és ennek következtében jól válassza meg a gyógyítást

módját, valamint ennek legideálisabb alkalmát is. Hippokratésznél, hasonlóan az *Enúma ana bít marszi ásipu illiku...* első két táblájához, a lakóhelyről szerzett tudás számos módon segítheti a helyes diagnózis felállítását. A görög szöveg háttérében kirajzolódó emberi sors a mezopotámiai diagnosztikai és fiziognómiai ómenekben feltételezettekhez hasonlóan – és annak ellenére, hogy ebből hiányzik bármilyen rituális elem és vonatkozás – részben nyitott, vagyis alakítható. Annak ellenére, hogy a hippokratészi elképzelés alapján megengedhető lenne, hogy az ember is hasson környezetére, néhány ehhez lazán kapcsolható esetet leszámítva (pl. gyümölcsnemesítés [Hippoc. Aer. 12.7.]) erről nem esik szó. A táj és az ember szoros, hasonlóságon vagy egyezésen alapuló kapcsolatára azonban gyakorta felhívja az olvasó figyelmét. Ugyanis a leírásra kerülő hatások és működések, amelyek leginkább az éghajlattal függnek össze, nem kizárólag az emberek testi-lelki karakterét formálják, de a táj arculatára és összetételének keverékére is ugyanolyan hatással vannak. Az azonos hatások azonos jellemzőket alakítanak ki a tájban és a benne otthonos lakosban is (Hippoc. Aer. 13; 24.), minek következtében az előbbi ismeretében a másik igaz leírásai is megadhatók. Az ember környezetéről szerzett tudás kulcsfontosságú, mint ahogyan azoknak a törvényeknek, szabályoknak az ismerete is, amelyek a különböző népek, törzsek testi-lelki konstitúcióiért és működéséért felelnek. A táj és az ember közt megfigyelt analógián vagy azonosságon alapuló kapcsolathoz hasonló összefüggés a lélek és a test karaktere között nem vetődik fel. Arról sem esik szó, hogy a lélek (mint karakter és diszpozíció) és a test minden esetben kölcsönhatásban állnának egymással, vagy, ami ugyancsak fontos lesz a fiziognómia kvázi-tudománya számára, hogy bizonyos külső jegyek meghatározott lelki kvalitások meglétét jelölnék és fordítva. Ebben az iratban sem a lélek, sem pedig a test jegyei nem rögzülnek jelölt-jelölőként egymáshoz.

Mint azt a *De aere aquis locis* elemzése elején a bevezető részekre támaszkodva előrebo-
csájtottuk, a hippokratészi irat nem fiziognómiai, hanem orvosi segédanyagként készült, en-
nek ellenére a benne felhalmozott etnográfiai és orvosi tudás egy része átemelődik a későbbi
fiziognómiai írásokba, elsősorban azok etnográfiai vonulatába. Mindemellett nyomai felfedez-
hetők Arisztophanész, Platón, Xenophón „»fiziognómikus« megjegyzéseiben”,⁸⁴ amelyek
fiziognómikus voltának kérdésére még később visszatérünk. A szakirodalom által
fiziognómikusként értelmezett szöveghelyek némelyike és a későbbi, valóban fiziognómiai
tárgykörű írások gyakorta használják a keveredés és a középérték szabályait. Utóbbiakban
továbbmunkál az a hippokratészi iratban (és különböző mértékben a diagnosztikai, fiziognó-
miai ómenekben) is működő általános vélekedés vagy hit, hogy belső felépítésének, állapotá-
nak, környezetének, társadalmi törvényeinek, külső jellemzőinek és viselkedésének megfigye-
lése útján az ember megismerhető, leírható, majd pedig kezelésbe vehető. A *De aere aquis
locis* záró soraira alapozva talán mégiscsak feltételezhetnénk, hogy egyes külső jegyekből (ké-
sőbbi ismertetőjegyekből) lehet következtetni belső tulajdonságokra. Mint olvasható: αἱ μὲν
ἐναντιώταται φύσιές τε καὶ ἰδέαι ἔχουσιν οὕτως; ἀπὸ δὲ τούτων τεκμαιρόμενος τὰ λοιπὰ
ἐνθυμεῖσθαι, καὶ οὐχ ἁμαρτήση. (Ezek a leginkább ellentétes természetek és alakok. Ezeket
felismerve kell megfontolni a maradékot, és nem lesz hiba.) (Hippoc. Aer. 24.11) Nem keve-
sebbet állítana ekkor Hippokratész, mint hogy az egymástól leginkább különböző természetek
és alakok típusainak számbavételét követően, az ezekre vonatkozó tudásból kiindulva minden

⁸⁴ VÍGH (2006: 12.)

más néphez tartozó egyén külső-belső karaktere maradéktalanul meghatározható, megítélhető, következtetés útján (?) (*enthümeomai*)⁸⁵ hibátlanul megismerhető, vagyis filozófiai módszerrel feltárható? A következtetés a fiziognómia kvázi-tudományában a tanácsos és alkalmazható módszerek egyike lesz, amely igaz tudást ígér. A fiziognómia kialakulását tekintve a hippokratészi irat talán legtanulságosabb részének felfejtését a legvégére hagytuk. Máig megválaszolatlan kérdés, hogy vajon miért alakult ki, jött divatba, vált kvázi-tudománnyá a fiziognómia a poliszokban valószínűleg az első, i. e. 5. századi fiziognómusok athéni megjelenésétől számítva viszonylag rövid időn belül, és miért tértek vissza hozzá az idők folyamán többször is? Mintha a kérdés első felére kínálna egy lehetséges, bár maradéktalanul sosem igazolható választ a vizsgált hippokratészi szöveg legeleje. Vajon nem lehetséges-e, hogy ugyanaz az alaphelyzet mozdította elő ennek megjelenését és kibontakozását is, mint amiről előbbi bevezetőjében beszámol: az idegen, az idegenség gyakori tapasztalata, és a vele való helyes bánásmód feladata. Az orvosok sokszor idegen helyeken, idegen szokások megléte mellett, idegen népek között praktizálnak, ahhoz, hogy mesterségüket ilyen körülmények között is a lehető legjobban végezhessék, nemcsak technikai tudásra van szükségük, de arra is, hogy ismerettel rendelkezzenek az idegen emberek testi-lelki tulajdonságairól, társas környezetük sajátosságairól, az idegen környék természeti tényezőiről és működéseiről. Nem feltételezhető-e mindezek alapján, hogy a fiziognómia egyik alapja és célja az idegen megismerésén keresztül az azzal való helyes bánásmód, a hozzá kialakított megfelelő viszony volt? Az, hogy a fiziognómia

⁸⁵ Kérdés számomra, hogy az itt olvasható *enthümeomai* kifejezés rendelkezik-e már a filozófiai gondolkodáson belül használt 'következtetés' jelentéssel, ami egyáltalán nem elképzelhetetlen, hiszen Hippokratész azt állítja, hogy a legkülönbözőbb dolgok megismerését és tudományos leírását követetően, vagyis ezekre az eredményekre alapozva, más és egymástól kevésbé látványosan eltérő dolgokat is megismerhetünk és megítélhetünk, ráadásul a tévedés kockázata nélkül. E sejtés ellenére a magyar fordításban maradtam az általánosabb 'meggondol, meg-szívlel, megfontol' jelentéseknél.

segítségével a lakóhelyén vagy idegen államokba érkezve bárki képes legyen megismerni, felismerni a vele érintkezésbe kerülő idegenek jellemét, természetét, ezáltal pedig helyesen kezelni az előálló társas helyzeteket is?

3.2 Az első görög fiziognómia (Pseudo Arisztotelész Fiziognómiája)

Diogenész Laertiosz Antiszthenésznek (i. e. 444-366 körül), Gorgiasz, majd Szókratész tanítványának tulajdonít egy könyvet, *Peri tón szophisztón phüszziognómonikosz* (A szofistákról fiziognomikus [beszélgetés]) címmel (D. L. 6. 1. [16]), illetve az éliszi Phaidónnak (418/ 416. – nincs adat) két dialógust, a *Zópüroszt* és a *Szimónt* (D. L. 2. 9. [105]), amelyek közül előbbi címében egyes feltételezése szerint perzsa, mások szerint szír fiziognómus neve szerepel.⁸⁶ Cicero (i. e. 106-43.) *A végzetről* (*De fato*) és *Tusculumi eszmecsere* (*Tusculanae Disputationes*) című írásaiból, valamint Phaidón töredékeiből, amelyek közé gyakorta a rétor előbbi szöveg-helyeit is sorolják, feltételezik, hogy Zópürosz fiziognómus volt, és az 5. században érkezett Athénba, ahol találkozott Szókratésszal is. (Mindezekről és a találkozásukhoz fűződő anekdotáról később részletesebben írok.) Phaidón mellett Arisztotelész a *De Generatione Animalium*-ban említ név nélkül egy fiziognómust, aki tanításaiban minden arckifejezést két vagy három állati típusba sorolt (Arist. *Gen An.* 4.3. 769b).⁸⁷ Az *Első analitikában* pedig a *De aere aquis locis* című Hippokratész irat zárómondatában is előforduló *enthüméma* („valószínű

⁸⁶ Míg perzsa származására Ailiosz Theón töredéke alapján következtetnek, amelyben Zópürosz egy perzsa hercegről szóló történetet beszél el (a történetet éliszi Phaidón 1. fragmentumaként közli ROSETTI [ROSETTI: (1980: 184)], addig szír voltára Diogenész Laertiosznál található Arisztotelész-utalás alapján: Arisztotelész szerint egy szír mágus erőszakos halált jósolt Szókratésznek. (D. L. 2.5.[45]) Zópüroszt némelyek ezzel a szír mágussal azonosítják. Ehhez lásd BOYS-STONES (2007: 23; 24. és uo. 9-10.jz).

⁸⁷ Vö. FOERSTER (1884: 7.). EVANS tévesen a *De Generatione Animalium* 5. és nem a 4. könyvét adja meg hivatkozásában. Vö. EVANS (1969: 7, uo. 2jz).

tételekből és jelekből való következtetés”⁸⁸) logikai alakzatának tárgyalása során mutatja be, hogy mikor és milyen formában lehetséges fiziognómiai tételeket alkotni.⁸⁹ Számos hitelesnek tekintett munkájában találunk a fiziognómia elméletével foglalkozó részleteket,⁹⁰ ennek ellenére azt a művet, amely elsőként rendszerező igénnyel gyűjtött egybe fiziognómiai tudást (korábbi fiziognómiai szövegelemek teljes egészében nem maradtak fenn), tévesen tulajdonították neki. A ma már Pszeudo Arisztotelész „neve” alatt jegyzett *Fiziognómia* (*Phüsziognómonika*) az i. e. 3. században keletkezhetett,⁹¹ és nagy valószínűséggel a peripatetikus iskola képviselője vagy képviselői keze nyomát dicséri, de legalábbis egy-két olyan személyét, aki(k) erős peripatetikus befolyás alatt állt(ak).⁹² Mielőtt Arisztophanész, Platón, Xe-

⁸⁸ Arisztotelész, *Első analitika* 2.27, 70a (1979: 377.).

⁸⁹ Mint írja: „A jellemismeret lehetséges, ha elfogadjuk, hogy a testet és a lelket egyszerre változtatják meg a természetükből fakadó érzelmek; mert pl. ha valaki zenét tanul, változik lelkileg, de ez a hatás, illetőleg változás nem természetünkből ered; de pl. a harag és a vágy természetünkből fakadó változások. Ha tehát ezt elfogadjuk, meg azt is, hogy egy jellemvonásnak egy jele van, és meg tudjuk találni minden egyes nemnek a sajátos érzületét és jelét, akkor lehetséges a jellemismeret.” Majd a bátor oroszlán példája után, és visszatérve az *enthüméma* alakzatához, mert ebben a formában lehetséges (ha egyáltalán lehetséges) fiziognómiai következtetések megfogalmazása, így folytatja: „Tehát a jellemismeret akkor lehetséges, amikor az első alakzatban a középfogalom a főfogalommal fölcserélhető, az alfogalomnál viszont nagyobb terjedelmű, és nem cserélhető föl vele; pl. *bátorság*: A, *nagy végtagok*: B, *oroszlán*: C. Nos, amire C vonatkozik, arra mindre vonatkozik B, de másokra is. Amire viszont B vonatkozik, arra mindre vonatkozik A, és többre nem vonatkozik, azonban fölcserélhető. Ha pedig nem cserélhető föl, akkor egy jellemvonásnak nem egy jele van.” Arisztotelész, *Első analitika* 2.27, 70b (1979: 379-380.).

⁹⁰ BÉKÉS röviden a következő érdemeket tulajdonítja Arisztotelésznek a fiziognómia elterjedésével és tudománnyá válásával kapcsolatban: „Sokat köszönhet Arisztotelész tanításainak, aki az *Analytica Prior*ban elsőként mondta ki, hogy elképzelhető a külső megjelenés és a belső megítélése közötti összefüggés. A *Historia Animalium*ban már Pszeudo Arisztotelészhez hasonlóan a szem, a fül és a homlok formáit elemzi, és megállapítja, hogy mindenből a közép méret az ideális. A *De partibus animalium*ban pedig az állatokat hasonlítja az emberekhez.” BÉKÉS (2003: 58; 63, 1 és 6jz). Vö. EVANS (1969: 6-7; 7, 2-3jz). Arisztotelész a *Politikában* Hippokratész a *De aere aquis et locis* (A levegőről, a vizetről és a helyekről) szövegében hasonlóan a hideg éghajlat alatt élő európai népeket erős akaratúnak, viszont kevésbé tehetségeseknek véli, az ázsiaiakat tehetségeseknek, de gyáváknak, míg a görögökről úgy hiszi, hogy, mivel területileg a kettő között élnek, mindkét tulajdonságban részesülnek. Arisztotelész ugyanitt a hellén törzsekben belül is különbözőségeket tár fel. Arisztotelész, *Politika* 7.7. 1327b (1969: 327.).

⁹¹ A magyar fordító a szöveg(ek) keletkezési idejét az i. e. 4. századra teszi. Vö. Pszeudo Arisztotelész, *Fiziognómia* (2006: 11.).

⁹² EVANS (1969: 5, 7 és uo. 7jz).

nophón fiziognómius megjegyzéseit (?), majd pedig Szókratész fiziognómiai jellemzőit vizsgálnám, mivel más, korábbi, vagyis Szókratész kortársi környezetéből származó, és a fiziognómia alapelveit, tárgykörét, problémáit és tudásanyagát rendszerező módon összegyűjtő forrást nem ismerhetünk, ebből kísérlem meg felvázolni e kvázi-tudományt. Ahhoz ugyanis, hogy megvizsgálhassuk, Szókratész kortársai hogyan viszonyultak az akkortájt megjelenő fiziognómusokhoz és mesterségükhöz, esetlegesen hatott-e munkáikra az általuk importált tudásanyag, először körül kell határolnunk, minek a nyomait fürkésszük valójában. Nem felelkezhetünk meg arról, hogy ami alapján ezt tesszük, az éppen késői keletkezése okán egy már „athéni”, mondhatni meghonosított fiziognómia-tankönyv, amelyben egy a görögségre jellemző, ráadásul erős arisztotelészi befolyást tükröző tudomány tudásanyagát rögzítették. Feltételezhetően Arisztophanész, Platón és Xenophón számára a fiziognómia még idegenek által kínált mesterség-művészet vagy éppen szemfényvesztés, humbug csupán. Abban, hogy a lehető legnagyobb mértékben megpróbáljuk elkerülni a művek vizsgálata során az anakronisztikus kijelentéseket, talán segítségünkre lehet az, ha eddigi eljárásunkhoz tartva magunkat, ezúttal is elsősorban az alapok megismerésére (alapelvek, tételek, kérdések) szorítkozunk, és világosan megfogalmazzuk, milyen kritériumok teljesülése esetén beszélhetünk valóban fiziognómius szöveghelyről. Így például önmagában a *Fiziognómiából* ismert ismertetőjel vagy karakter felbukkanása a vizsgált műben nem jelenti automatikusan azt, hogy ott fiziognómiai gondolatok fogalmazódnak meg. Ezt az, egyébként általánosan elterjedt gyakorlatot nem követjük, és az ilyen ismertetőjegyek egyértelmű fiziognómiai nyomként való megfejtése azáltal sem válik meggyőzőbbé, ha az több, a hellenisztikus korban vagy jóval később később létrejött fiziognómiai munkában (mint például Polemónnál [i. sz. 88-145k] és a 4. században keletkezett *Anonymi de Physiognomia Liberben*) is előfordul. Vizsgálataimban sok esetben támaszkodom BOYS-STONES *Physiognomy and Ancient Psychological Theory* című tanulmányára,

aki szakítva ezzel a hagyománnyal, maga is komplexebb kritériumrendszer felállítását javasolja a fiziognómiás hatások feltárásához.⁹³

Pseudo Arisztotelész *Fiziognómiáját* általában két fő részre bontják: az első fele (a magyar fordításban „A” traktátus, Arist. [*Phgn.*] 1-34. 805a-808b) nagyrészt elméleti fejtegetés a következőkről: teoretikus és empirikus ismeretek, amelyek alapján lehetséges a fiziognómia tudománya (Arist. [*Phgn.*] 1. 805a); korábbi fiziognómiai módszerek leírása (Arist. [*Phgn.*] 2. 805a), ezek kritikája; jelek, amelyekből nem vonhatunk le fiziognómiai tanulságokat; szabályok, amelyek betartása segíthet egy adott jellemvonás testi ismertetőjeleinek meghatározásában (Arist. [*Phgn.*] 3-5. 805b-806a); az ismertetőjegyek (*szémeia*)⁹⁴ felsorolása és a fiziognómia tárgyának meghatározása (Arist. [*Phgn.*] 6-7. 806a); az ismertetőjegyek különböző fajtáinak bemutatása (Arist. [*Phgn.*] 8-10. 806a-807a); a nemek szerinti eltérések leírása (Arist. [*Phgn.*] 10. 806b-807a), egy filozófiából ismert és a fiziognómia tudományában is hasznosnak tűnő módszer (Arist. [*Phgn.*] 11. 807a). A 3-5. és a 10-12. szakaszokban (Arist. [*Phgn.*] 3-5. 805b-806a és 10-12. 807a) olyan tényezőkről is olvashatunk, amelyek a jelek megfejtése közben elbizonytalaníthatják a fiziognómust, továbbá két szabályról, amelyek befolyásolják az eredmény igaz-hamis voltát: 1.) igaz eredményre a fiziognómiai vizsgálat során nagy valószínűséggel akkor jutunk, ha az ismertetőjelek összhangban állnak egymással (Arist. [*Phgn.*] 10. 807a); 2.) ha ezek között ellentmondás van, akkor – néhány kivételtől eltekintve – nem valószínű, hogy igaz meghatározás születhetne, és ilyenkor jobb tartózkodni bármilyen eredmény közlésétől (Arist. [*Phgn.*] 12. 807a). A *Fiziognómia* „A” traktátusa végül felsorolással zárul, amelyben a test ismertetőjegyei egyes jellemek (lelkületek, diszpozíciók, amelyek látható hatással vannak a testre) alá sorolódnak (Arist. [*Phgn.*] 13-34. 807a-808b). Annak ellenére, hogy

⁹³ BOYS-STONES (2007: 19-22.)

⁹⁴ Egyes számú alakja: *to szémeion*. Jelentései: jel, ismertetőjel; előjel, csodajel; megbeszélte jel, jeladás; jelvény; pecsét, pecsétlenyomat; bizonyíték; bizonyosság; jel (*valószínűségi érv*).

a *Fiziognómia* második része, a „B” traktátus (Arist. [*Phgn.*] 35-73. 808b-814b) és az „A” irat között több számottevő és jól látható különbség fedezhető fel, a fiziognómia tudományának lényegi pontjaiban, az alaptételeit, tárgykörét, módszereit, eszköztárát és főbb problémáit illetően ugyanazokat az állításokat fogalmazzák meg. Így például a két rész kiindulópontját képező, a fiziognómia lehetőségfeltételeit tárgyaló 1. és 35. szakaszban az ember külső és belső adottságait együttesen megnevező szavak („lélek”, „test”) különbözőek, ezek egymáshoz fűződő viszonyainak módjai azonban ugyanolyanok: míg az első részben a jellem, lelkület vagy diszpozíció [*dianoia*] és a test [*szóma*] között van kölcsönhatás, a másodikban (és tulajdonképpen az irat egészében) ugyanez a lélek [*pszükhé*] vagy a lélek állapota, formája [*pszükhész exisz*⁹⁵] és a test alakja [*szóματοςz morphé*] között áll fenn; mindemellett az 1. és 35. szakaszban az e részek közti kölcsönhatások alátámasztására hozott példák is eltérőek (Lásd ehhez: Arist. [*Phgn.*] 1. 805a és 35. 808b). Az „A” értekezés megfogalmazásában Pszeudo Arisztotelész szerint a test ismertetőjegyei segítségével a lélek adottságai megismerhetők, hiszen

A jellem⁹⁶ összhangban áll a testtel és nem önmagában, a test elváltozásaitól függetlenül létezik. (...) a természet által létrehozott és teremtet dolgokban bárki még inkább észreveheti azt, hogy a test és a lélek olyannyira függnek egymástól, hogy a legtöbb esetben kölcsönösen a bennük lejátszódó folyamatok⁹⁷ kiváltó okaivá válnak.

ὅτι αἱ διάνοιαι ἔπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσιν αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ἀπαθεῖς οὔσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων. (...) ἔτι δ' ἐν τοῖς φύσει γινομένοις μᾶλλον ἢν τις συνίδοι ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα σῶμα τε καὶ ψυχὴ συμφυῶς ὥστε τῶν πλείστων ἀλλήλοισι αἷτια γίνεσθαι παθημάτων.

⁹⁵ *Exisz*: a lélek (tétlen) állapota; lelkület; birtoklás; (jó) testi állapot; képesség; ügyesség; tapasztalat.

⁹⁶ „A *διάνοια* [*dianoia*] szót szándékosan nem a lélek, vagy értelem kifejezéssel fordítjuk itt, mert ebben a szövegösszefüggésben a hangsúly a tulajdonságok alkotta jellemén, karakteren van. (A ford. megjegyzése)” Pszeudo Arisztotelész, *Fiziognómia* (2006: 11, 1jz) Jelentései a GYÖRKÖSY–KAPITÁNFFY–TEGYEY alapján: érzület; lelkület; értelem; gondolkodás; gondolat; vélemény; szándék; előrelátás.

⁹⁷ „A πάθημα, illetve a πάθος szavak kulcsfontosságúak az egész traktátuson belül. Többnyire a testben-lélekben, külső hatásra lejátszódó folyamatok, illetve ezek következtében kialakult fizikai-lelkiállapotot, vagy magát a szenvedélyt jelölik, ami a testben is elváltozást okoz (pl. a részegesek esetében). (A ford. megjegyzése)” Pszeudo Arisztotelész, *Fiziognómia* (2006: 11, 2jz). Jelentései a GYÖRKÖSY–KAPITÁNFFY–TEGYEY alapján: külső hatásra lejátszódó folyamat; lelki reakció; érzelem; baj, szenvedés; esemény; változás; *fil.* járulékos sajátosság, akcidens.

(Arist. [*Phgn.*] 1. 805a)

A szerző az élőlények lelkében és testében lejátszódó folyamatok között igen szoros, kölcsönviszonyt feltételez: az egyik állapotában bekövetkező változás a másikban is változást eredményez, és minden ilyen esetben hatást gyakorol rá. Pszeudo Arisztotelész szerint minden élőlény születésétől fogva a lelkével összhangban álló (vagyis ahhoz illő, annak nemével, fájával, fajtájával azonos természetű) test birtokosa, és ez szükségszerűen így marad egész életében, ami azt jelenti, hogy az élőlény élete során testi és lelki adottságait tekintve mindvégig önazonos, vagyis nem alakulhat át lényegileg, nem másíthatja meg semmi lelkének vagy testének eredendő, fajta szerinti formáját. (Uo.) Amíg az idézett első megállapítás azt garantálja, hogy a lélek fiziognómia által vizsgált folyamatai láthatóvá válnak a testen, vagyis közvetve megfigyelhetők, addig a második azt, hogy minden egyes élőlény tartósan, megmásíthatatlanul birtokol bizonyos, fajtájára jellemző jegyeket, ezért ezek kiismerhetők, segítségükkel pedig az élőlény belsejében lezajló folyamatokra következtethetünk. Az első szakasz utolsó állítása egy tapasztalatban igazolt megfigyelés eredménye, amely szerint vannak szakemberek, akik különböző állatfajok ismerői, és külső tulajdonságaik alapján képesek hajlamaikat meghatározni, ráadásul olyan sikeresen, hogy felismeréseik mindeddig minden esetben igaznak bizonyultak (pl. ilyenek a vadászok, akik a kutyák hajlamainak biztos ismerői). Márpedig hogyha ezek az állatvilágban jártas szakemberek képesek külső ismertetőjegyek alapján belső tartalmakról megbízható módon tudásra szert tenni, akkor erre a fiziognómus is képes lehet, vagyis megalkothat egy olyan tudományt, amely külső ismertetőjelek alapján igaz tudást kínál az élőlény belső folyamatairól. (Uo.) Megjegyzendő, mint arra a magyar fordító lábjegyzetekben közölt jegyzetei is felhívják a figyelmet: a fiziognómus nem arra vállalkozik, hogy a lélek lényegét vagy egészét

tárja fel, hanem ennek csak olyan aspektusaival foglalkozik, amelyek változást okoznak a testen, melyek „részlegességük” ellenére ugyanakkor mégiscsak valamilyen mértékben jellemzik az élőlény egészét, amennyiben jellemének alkotóelemei. Arra, hogy milyen lelki folyamatok maradnak ki a fiziognómia tárgyköréből, az „A” traktátus 5. szakaszában találunk példát: így például kimarad a vizsgálatból a vélemény (doxa) és tudással (episztemé) összefüggő összes lelki folyamat, mert ezek nem okoznak a testen olyan jeleket, amelyeket a fiziognómus észlelhet. (Ha egy pillanatra előrenyúlunk Zópürosz és Szókratész történetéhez, és feltételeznénk, hogy ehhez hasonló elvek működtek a Zópürosz képviselte idegen fiziognómia mesterségében is, akkor semmi esetre sem fedezhetett volna fel olyan jelet Szókratész küllemén és viselkedésén, amely arra utalt volna, hogy – legalábbis tanítványai szerint – a racionális képességek nagymesterével áll szemben.) (Arist. [Phgn.] 5. 806a)

A pszeudo arisztotelészi irat háromféle olyan, már meglevő fiziognómiai módszert ismer, amelyek alapján eddig azoknak a testi jeleknek a rendszerét állították össze, melyek a jellemről adnak számot, és ezért ismertetőjegyeknek tekinthetők. Ezek aszerint különböztek egymástól, hogy tipológiáikat milyen élőlényeket, illetve milyen és mekkora mintát vizsgálva hozták létre. A Pszeudo Arisztotelész által még nem használt későbbi elnevezések alapján a fiziognómusok e három módszer alapján a következő irányokat képviselik: azok, akik a különböző állatfajokat vizsgálják, a zoológiai fiziognómia⁹⁸ képviselői, akik az emberek különböző fajtáit kutatják, az etnológiai fiziognómiáé,⁹⁹ és akik „a külső jellegzetességekből indulnak ki, s abból, hogy mely lelki hajlam, milyen külsővel jár együtt” (οἱ δὲ τινες ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐπιφαινομένων, οἷα

⁹⁸ FOERSTER, VÍGH és BÉKÉS is használja ezt az elnevezést. FOERSTER (1884: 7.), VÍGH (2006: 21), BÉKÉS (2003: 59.).

⁹⁹ VÍGH és BÉKÉS által használt kategóriák. VÍGH (2006: 21.), BÉKÉS (2003: 59.). ARMSTRONG a „racial method” kifejezést használja. ARMSTRONG (1958: 53.)

διαθέσει ἔπεται ἕκαστον ἦθος) (Arist. [*Phgn.*] 2. 805a), az anatómiai vagy etológiai fiziognómia¹⁰⁰ művelői. (Uo.)¹⁰¹ *Fiziognómiájának* első részében a különböző jellemek alá sorolt testi ismertetőjegyek az anatómiai vagy etológiai fiziognómiai módszert követik, és a bevezető legű első néhány szakaszban olvashatunk csupán néhány zoológiai megfigyelést. Ehhez képest a *Fiziognómia* második részének (Arist. [*Phgn.*] 35-73. 808b-814b) jelentős hányadában (Arist. [*Phgn.*] 44-72. 810a-814a) két szempontból is más gyakorlattal találkozunk. Először is ebben nem a különböző jellemvonások alá gyűjtik ennek testen megmutatkozó jeleit, hanem éppen fordítva, az emberi test ismertetőjegyeit veszik egyesével sorra, a lábfejtől a fej különböző részeiig, és ezekhez rendelik hozzá a lélek hajlamait. Másodszor pedig az így felhalmozott tudásanyag etológiai, anatómiai ismereteit rendszeresen zoológiai analógiáik egészíti ki. Az első rész tipológiai sorozatának egyik szakasza például így hangzik:

24. A szelíd ismertetőjegyei: erős testalkatú; jó húspan van; húsa nedves és sűrű; igen nagy és arányos; testtartása szinte hátrafelé hajló; haja felfelé kunkorodó.

24. πραεὸς σημεῖα· ἰσχυρὸς τὸ εἶδος, εὐσαρκος, ὑγρὰ σὰρξ καὶ πολλή, εὐμεγέθης καὶ σύμμετρος, ὕπτιος τῷ σχήματι, ὁ περιδρομος τῶν τριχῶν ἀνεσπασμένος.

(Arist. [*Phgn.*] 24. 808a)

A második rész egyik szakaszában ehhez képest a következő olvasható:

65. Akiknek nagy a fejük, azok jó felfogóképességűek, lásd a kutyákat. Akiknek kicsi a fejük, azok ostobák, mint a szamarak. Akiknek csúcsos a fejük, azok arcátlanok, vedd össze ezeket a horgas karmú madarakkal.

¹⁰⁰ BÉKÉS az anatómiai, VÍGH az etológiai jelzőt használja, ARMSTRONG pedig „expression method”-nak nevezi. BÉKÉS (2003: 59.), VÍGH (2006: 21.), ARMSTRONG (1958: 53.).

¹⁰¹ VÍGH a következőképpen írja le a három módszert: „Az egyik az ember és egy állat külsejének összehasonlítása, és az ebből kikövetkeztethető jellem olvasatának a módszere; a másik az emberek fajtái közötti különbségekre alapoz; a harmadik pedig a külső jellegzetességekből indul ki, illetve abból, hogy mely lelki hajlam és érzelem, milyen külsővel jár.” VÍGH (2006: 21.)

65. οἱ τὴν κεφαλὴν μεγάλην ἔχοντες αἰσθητικοί· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς κύνας. οἱ δὲ μικρὰν ἀναίσθητοι· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς ὄνους. οἱ τὰς κεφαλὰς φοροὶ ἀναιδεῖς· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς γαμψώνυχας. (Arist. [*Phgn.*] 65. 812a)

A *Fiziognómia* második részének felsorolásában az egyes szakaszok kezdő mondatainak mondszerkezetei formailag ismétlődnek, és ezzel némileg a babilóniai ómensorozatokra emlékeztetnek, úgy, ahogyan hasonlítanak ezekhez abban is, hogy megfigyeléseik során a test minden egyes porcikáján találnak ismertetőjeleket, vagyis ezek alaki, felépítésbeli jellemzői belső tulajdonságok meglétét jelölik. Bár jól láthatóan a „B” traktátusban a test ismertetőjegyeinek sorozata sokkal részletgazdagabb, mint az első részé, ennek ellenére ezek az ismeretek összeegyeztethetők a fiziognómia utóbbiban olvasható meghatározásával és leírásával.

6. (...) A fiziognómia tehát, miként azt maga a neve is mutatja, a lélek vele született tulajdonságaival foglalkozik, illetve a járulékosok közül azokkal, amelyek előfordulásukkal megváltoztatják a vizsgált jegyeket. És hogy melyek ezek, később kerül kifejtésre.

6. (...) ἡ μὲν οὖν φυσιογνωμονία ἐστὶ, καθάπερ καὶ τοῦνομα αὐτῆς λέγει, περὶ τὰ φυσικὰ παθήματα τῶν ἐν τῇ διανοίᾳ, καὶ τῶν ἐπικτήτων ὅσα παραγινόμενα μεθίστησι τῶν σημείων τῶν φυσιογνωμονουμένων; ὅποῖα δὲ ταῦτα ἐστίν, ὕστερον δηλωθήσεται. (Arist. [*Phgn.*] 6. 806a)

7. Most azonban azt fogom elmondani, hogy milyen fajtái vannak az ismertetőjegyeknek, és ez érvényes mindenre. Fiziognómiai vizsgálatot ugyanis a mozgásból, a testtartásból, a színekből, az arcvonásokból, a hajból, a bőr simaságából, valamint a hangból és a húsból, továbbá a testrészekből, és az egész testalkatból lehet végezni. Összegezve tehát ezek azok, amiket a fiziognómusok állítanak az összes olyan fajtáról, amelyben megtalálhatók az ismertetőjegyek.

7. ἐξ ὧν δὲ γενῶν τὰ σημεῖα λαμβάνεται, νῦν ἐρῶ, καὶ ἐστὶν ἅπαντα; ἐκ τε γὰρ τῶν κινήσεων φυσιογνωμονοῦσι, καὶ ἐκ τῶν σχημάτων, καὶ ἐκ τῶν χρωμάτων, καὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐπὶ τοῦ προσώπου ἐμφαινομένων, καὶ ἐκ τῶν τριχωμάτων, καὶ ἐκ τῆς λειότητος, καὶ ἐκ τῆς φωνῆς, καὶ ἐκ τῆς σαρκὸς, καὶ ἐκ τῶν μερῶν, καὶ ἐκ τοῦ τύπου ὅλου τοῦ σώματος. καθόλου μὲν οὖν τοιαῦτα ἐστὶν ἃ λέγουσιν οἱ φυσιογνώμονες περὶ ὅλων τῶν γενῶν ἐν οἷς ἐστὶ τὰ σημεῖα. (Arist. [*Phgn.*] 7. 806a)

Mindezek alapján a fiziognómia tudományának kutatási tárgya és megismerésének célja azoknak az állandó jellegzetességeknek, velünk született lelki folyamatoknak (*pathéma*), adottságoknak és az életben szerzett tartós járulékos (*epiktétosz*)¹⁰² lelki sajátságoknak a megismerése és leírása, amelyek láthatóvá válnak a testen, és tartósan megváltoztatják alakját. Természetesen ahhoz, hogy ez egyáltalán cél lehessen, el kell fogadnunk az 1. és 35. szakaszban felállított tételeket, és teljesülniük kell a bennük munkáló implicit hiteknek is. A 7. szakasz a test azon területeit jelöli ki, amelyen ismertetőjelek figyelhetők meg. A részeken észlelhető alakváltozatok, formák azonban csak egymás összefüggésrendszerében, harmóniában, összhangban (*epiprepei*)¹⁰³ nyújthatnak valóban használható, igaz tudást az élőlény karakteréről. (Vö. Arist. [*Phgn.*] 10. 806b-807a és 73. 809a)

A Pszeudo Arisztotelészi irat mindkét része megpróbál valamiképpen számot adni arról, hogy hogyan határozhatjuk meg, ismerhetjük fel magukat az ismertetőjeleket, amelyben kulcsszerepet játszik az élőlények rendszere (fajok, osztályok, rendek), és az ebben fellelhető közös [*koinosz*]¹⁰⁴ és egyedi [*idiosz*]¹⁰⁵ vonások hálózata is. A „B” traktátus erről például így ír: „A lélek egyedi állapotához ugyanis a test egyedi vonásai tartoznak, a közősekhez azonban a közősek.” (ἐπὶ μὲν οὖν τοῖς ἰδίοις ἔργοις τῆς ψυχῆς ἴδια τὰ πάθη κατὰ τὸ σῶμα, ἐπὶ δὲ τοῖς κοινοῖς τὰ κοινά.) (Arist. [*Phgn.*] 36. 808b-809a) Illetve, miután hangsúlyozza, mennyire fontos a tapasztalat ahhoz, hogy egyáltalán ezekkel kapcsolatban bármit is tudományosan kijelenthessünk, így folytatja:

¹⁰² Hozzászerzett; utólag szerzett; elsajátított.

¹⁰³ A fordító, Békés Enikő ehhez a kifejezéshez a következő magyarázatot fűzi: „Az ἐπιπρέπεια [*epiprepeia*] összetett jelentésű szó, amelynek igen nehéz visszaadni a pontos értelmét. A külső megjelenésnek olyan összképét, összbenyomását jelöli, amelyben a külső alkotó egyes elemek egymással teljes összhangban állnak, és ily módon egy koherens karakterképet nyújtanak a szemlélő számára. (A ford. megjegyzése)” Pszeudo Arisztotelész, *Fiziognómia* (2006: 18, 15jz) A kifejezés szótári jelentése: tetszetős/előkelő külső; illendőség, összhang.

¹⁰⁴ Közös, általános, közös eredetű.

¹⁰⁵ Saját, egyéni, sajátos jellegű, különleges.

37. (...) Azt mondják, hogy a testen látható jegyek azokra a hasonlóságokra vezethetők vissza, amelyek az élőlényeken, illetve cselekedeteikben észlelhetők; vannak azonban más külső megkülönböztető jegyek is, amelyek a meleg és hideg tulajdonságaiból következnek.¹⁰⁶(Arist. [*Phgn.*] 367.809a)

37. (...) ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὁρώμενα ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγεται ἀναφέρεσθαι ἐπὶ τὰς ὁμοιότητας τὰς τε ἀπὸ τῶν ζώων καὶ τὰς ἀπὸ τῶν πράξεων γινομένας, καὶ ἰδέαι τινὲς ἄλλαι ὑπὸ θερμότητων καὶ ἀπὸ ψυχροτήτων γίνονται. (...).

Ez a szöveghely nem csak a fordító által feltételezett Hippokratész-hatás okán érdekes (a hideg-meleg ellentétpárok, mint arra korábban lábjegyzetben Hippokratésznél utaltunk, más gondolkodók befolyásaként is értelmezhető lenne), hanem azért is, mert belőle a fiziognómia olyan sajátosságára következtethetünk, amelyet a két értekezés alig tárgyal, pedig alapjaiban határozza meg tudományukat. Úgy tűnik ugyanis, hogy az élőlények általános vagy különös ismertetőjeleikről más tudományokra támaszkodva szereznek tudomást, illetve hogy meglevő tudásukat összehasonlító módszerrel bővítik. A fiziognómia tudományának elméleti része a hasonlóságok és különbségek ismeretén és helyes felismerésén nyugszik, ha ezek megítélésében tévednek, a fiziognómia praxisában is szükségszerűen téves eredményre kell jutniuk. Ehhez a belátáshoz részben kapcsolódik egy jelentős eltérés az „A” és „B” értekezés között. Míg ugyanis az „A” traktátus a nemek közti különbségeknek pusztán egy szakaszt szentel (Arist. [*Phgn.*] 10. 806b-807a), addig a „B” mintegy a hím és nőstény megkülönböztető jegyeire építi fel későbbi, az ismertetőjegyeket és az ezekhez kapcsolódó lelki alkatokat egybegyűjtő katalógusát. Ennek megfelelően a „B” traktátus a 39-43. szakaszokban részletesen foglalkozik a nőstény és hím élőlények (állatok és emberek egyaránt szóba kerülnek) közt fennálló különbsé-

¹⁰⁶ „Az alaptulajdonságokra (meleg, hideg, nedves, száraz) való utalás hippokratészi eredetű megfigyelés” A fordító, Békés Enikő jegyzete. Pszeudo Arisztotelész, *Fiziognómia* (2006: 18, 14jz)

gekkel, ellentétes minőségeikkel (Lásd ehhez: Arist. [*Phgn.*] 39-43. 809a-810a), és az egyes ismertetőjeleket, lelkiakatokat is minősíti nőies vagy férfias voltuk szerint (Arist. [*Phgn.*] 44-72. 810a-814a). Az utolsó, záró szakaszban pedig nem csak a testrészek fiziognómiai perspektívából felállított hierarchiáját ismerhetjük meg, de a jó módszer két fundamentumát is: az a módszer jó, amely minden ismertetőjegyet az összképre és a nemek közti különbségtételre vezet vissza. (Arist. [*Phgn.*] 73. 814ab) A „B” traktátus fiziognómiai tanaiban a karakterek megítélésében legalább olyan fontos szerep jut az egyed nemének, mint annak, hogy a rajta felfedezett ismertetőjel összhangban van-e a többivel. Végezetül látnunk kell azt is, hogy míg az „A” traktátus nem fogalmaz meg (morális, esztétikai) értékítéleteket sem a fiziognómia tudományának bemutatásakor, sem pedig a jellemeket, hajlamokat tartalmazó felsorolásokban, a „B” értékezés viszont az általános bevezető szakaszok után a következő mondattal nyitja meg a hím és nőstény élőlény megkülönböztető jegyein is alapuló, és a következő ellentétpároktól nem független fiziognómiai megfigyeléseit:

39. Most azonban először megpróbálom felosztani az élőlényeket aszerint, milyen eltérés fedezhető fel rajtuk attól függően, hogy bátrak vagy gyávák, illetve hogy jók vagy gonoszak.

39. νυνὶ δὲ πρῶτον πειράσομαι τῶν ζῶων διελέσθαι, ὅποῖα αὐτῶν προσήκει διαλλάττειν πρὸς τὸ εἶναι ἀνδρεῖα καὶ δειλὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα.

(Arist. [*Phgn.*] 39. 809a)

A bátrak és gyávák, jók és gonoszak, férfiak és nők ellentétpárjaihoz a bátornak látszó állatok közül az oroszlán és párdac ellentétező leírásai kapcsolódnak, mert előbbi a férfias típus, míg

utóbbi a nőies típus példája. A „B” értekezés fiziognómiai leírásai az ismertetőjelek felsorolásában sem fogják mellőzni a morális és/vagy esztétikai értékítéleteket, így például a záró szakaszban megismétlődik az is, hogy a férfi kiválóbb (*ameinón*),¹⁰⁷ mint a nő.

Pszedo Arisztotelész értekezéseiben a fiziognómia tudománya a következő alaptételekre épül: 1.) az élőlények általában rendelkeznek veleszületett vagy tartósan fennálló testi és lelki jellemzőkkel, és ráadásul ezek az élőlények rendszerén belül világosan elkülöníthetők egymástól és létrehozható tipológiájuk is. 2.) Az élőlények lelkében olyan folyamatok is zajlanak, amelyek egyrészt tartósan jelen vannak az egyénben (azok vagy veleszületett állandó jellegzetességek, vagy tartósan fennálló szerzett tulajdonságok), másrészt kölcsönviszonyban állnak a testtel. 3.) Ez a kölcsönviszony rögzített: meghatározott (általános vagy egyedi) lelki folyamatok/ alkatok (formák) meghatározott (általános vagy egyedi) testi jelekkel állnak kölcsönviszonyban, ami jelenti egyben azt is, hogy egyik a másik kiváltó oka és fordítva; 4.) következőképpen az egyik megléte jelzi a másik jelenlétét. (A fiziognómia rögzített ismertetőjel–hajlam párokkal dolgozik.). 5.) „A lélek egyedi állapotához (...) a test egyedi vonásai tartoznak, a közösekhez azonban a közösek.” (Arist. [*Phgn.*] 36. 808b-809a) 6.) Mind a testnek, mind pedig a léleknek vannak olyan alakjai, tulajdonságai, működései, amelyek nem képezik a fiziognómia tárgyát. 7.) A fiziognómus általában, ha nem más tudományból (pl. rendszertan, filozófia, orvostudomány) kölcsönzi ismereteit az egyed általános és egyedi vonásait illetően, az összehasonlítás és elkülönítés módszereivel ismeri fel az ismertetőjeleket és az azokhoz kapcsolódó lelki alkatokat. Ennek megfelelően a hasonlóság és különbség e tudomány teóriájának lényegi alkotóeleme. 8.) A fiziognómus abban az esetben fogalmazhat meg biztosan igaz állítást, ha

¹⁰⁷ Erősebb, derekabb, kiválóbb.

egy adott ismertetőjel a többi egyénen megmutatkozó ismertetőjellel harmonizál. Ennek megfelelően a vizsgálat során kiemelt jelentősége van az összképnek, az összbenyomásnak.

Pszeudo Arisztotelész fiziognómiája alapján az ember jelleme ismertetőjelként működő látható tulajdonságai alapján (állandó jellegzetességei, tartós járulékos tulajdonságai alapján) megismerhető. Ez a jellem azonban nem az ember összes lelki kvalitásából épül fel, hanem olyan lelki folyamatokból, amelyek a testtel együtt, kölcsönviszonyban működnek. Míg az értekezés első részében az esztétikai és morális ítéletek hiányoznak az ilyen értelemben vett jellemek, vagyis pontosabban lelki hajlamok bemutatásából, addig a második értekezésben ezekre gyakran találunk példát. A *Fiziognómia* viszont továbbra sem tartalmaz előírásokat arra vonatkozóan, hogy egyes jellemhibák (legyenek azok másoké vagy sajátjaink – bár utóbbiról és az önismeretről erősen hallgat Pszeudo Arisztotelész) felismerése esetén mi a teendő. A fiziognómus az orvoshoz hasonlóan „diagnosztizál”, jellemez, de az orvostól eltérően az ő mesteriségének a gyakorlati oldalához nem tartozik hozzá az élőlények megváltoztatása. Mintha ez nem is lenne lehetséges, hiszen olyan lelki hajlamok és testi jellemzők képzik tárgykörét, amelyek vagy állandó sajátságok vagy tartósan meglevők, és kérdés, hogy megváltoztathatók-e. Habár Pszeudo Arisztotelész nem titkolja, hogy más tudományok módszereire, ismereteire is támaszkodik tudománya, arról hallgat, hogy kik, miért és mire használhatnák az általa kínált tudást. Például rengeteg jellemhiba szóba kerül, ezeket azonban az „A” traktátus még csak nem is hibákként rögzíti, szemben a „B” értekezéssel. Utóbbiban néhol szó esik ugyan hitvány vagy kevésbé jó, kevésbé/ nem annyira kiváló tulajdonságokról, ezek esetleges „meggyógyításáról” azonban nem. A fiziognómia praxisa kimerül az egyén jellemzésében.

4. Szókratész fiziognómiájának felülvizsgálata (Arisztophanész, Platón és Xenophón fiziognómiai megjegyzései és a Zópiosz-történet)

H. ephé hós éthosz anthrópoi daimón.
Az éthosza kinek-kinek számára a daimón.¹⁰⁸

A dolgozat fiziognómia-részének olyan pontjára érkeztünk, ahol nagyon nehéz bármi biztosat mondani, vagy legalábbis védhetőnek tűnő feltételezéseket tenni azzal kapcsolatban, hogy Arisztophanész, Platón és Xenophón használtak-e műveik megírása közben – és ha igen, milyen mértékben – hagyományosan a fiziognómia tudományához sorolt tudásanyagot, vagy – ami nem jelenti feltétlenül ugyanezt – beszélhetünk-e arról, hogy közvetve vagy közvetlenül hatottak rájuk a fiziognómia tanai. Előbbi esetben megengedhető/elegendő lenne már/akár az is, ha műveikben olyan szöveghelyre bukkannánk, amely egy, a fiziognómia tárgyköréhez sorolt forrás részletét, eredményét tartalmazza, vagy legalábbis kapcsolatba lép vele olyan formában (kritizálja, elutasítja, felülvizsgálja, parodizálja stb.), hogy közben láthatóan távolságot tart tőle, és megőrzi idegenségét az új kontextusban. Arra azonban, hogy ilyen típusú szöveghelyekre akadjunk anélkül, hogy anakronisztikusan járnánk el, csekély az esély, hiszen ehhez éppen a megfelelő fiziognómiai tárgyú forrás hiányzik, amely egy ilyen irányú kutatás fundamentumát képezhetné. Ennek oka, hogy a legkorábbról fennmaradt tudományos fiziognómiai munka a pseudo arisztotelészi *Fiziognómia*, amely valószínűleg az i. e. 3. században keletkezett, tehát jóval Arisztophanész, Platón és Xenophón halála után. Mindezek ellenére rendelkezünk olyan adatokkal, amelyekre támaszkodva feltételezhetjük, hogy az első fiziognómus és tudománya az i. e. 5. század vége felé megérkezett Athénba, és különböző formákban kapcsolatba került filozófusokkal és a filozófiával. Erre következtethetünk a következő, részben

¹⁰⁸ Kerényi jegyzete: „Éthosz: jellem, erkölcsi szempontból neutrális értelemben; daimon: az az »istenség«, aki »sorsunk«.” KERÉNYI (2003: 15, 14jz)

már korábban említett ismeretek alapján is: 1.) Cicero két helyen, *A végzetről* és a *Tusculumi eszmecsere* című írásában kisebb eltérésekkel egy történetet őriz meg Szókratész és a fiziognómus Zópürosz találkozásáról. 2.) Diogenész Laertiosz filozófusokról írt életrajzaiban Szókratész két tanítványának, Antiszthenésznek és az éliszi Phaidónnak tulajdonít fiziognómiai tárgyú írásokat (Antiszthenész: *Peri tón szophisztón phüszioognómonikosz* [A szofistákról fiziognomikus {beszélgetés}], éliszi Phaidón: *Zópürosz és Szimón*) (D. L. 6.1.[16] és 2.9.[105]). 3.) Ugyancsak Diogenész Laertiosz Szókratész-életrajzában említést tesz egy szíriai mágusról, akiről Arisztotelész a *Poétika* harmadik könyvében azt állította, hogy erőszakos halált jósolt Szókratésznek. (D. L. 2.5.[45])¹⁰⁹ Mindezeket figyelembe véve egyrészt Cicero említett szöveghelyeit felvették éliszi Phaidón töredékei közé,¹¹⁰ és ezzel a gesztussal általánosan elfogadottá vált, hogy ezek feltételezhetően valamikor az i. e. 4. század első felében megalkotott történetek (éliszi Phaidón i. e. 418/ 416-ban született), másrészt az első fiziognómus athéni jelenlétét az i. e. 5. század végére datálják, így feltételezhetjük, hogy Arisztophanész, Platón és Xenophón is érintkezhetett fiziognómusokkal, és megismerhette tudományukat.¹¹¹ Annyit tehát tudni vélünk, hogy Szókratész korában megjelent egy idegen filozófus Athénban (valószínűleg találkozott Szókratésszel), és hogy tanítványai közül kettőt, Antiszthenészt és éliszi Phaidónt foglalkoztatta a fiziognómus alakja és/vagy a fiziognómia (Antiszthenész beszélgetésének tartalmáról semmit sem tudunk). Visszatérve a fiziognómiai hatás kérdéséhez. Míg a fiziognómiai tudásanyag pusztá használatakor sem Arisztophanész, sem Platón, sem Xenophón művei esetében nem lenne arra szükség, hogy az valamilyen módon egybeszerveződjön e szerzők élőlé-

¹⁰⁹ Vö. BOYS-STONES (2007: 20, 4jz)

¹¹⁰ Éliszi Phaidón töredékeit ROSETTI tanulmányban gyűjti egybe, amelyben Cicero Zópürosz-történeteinek szöveghelyeit a 6. és 7. fragmentumban olvashatjuk. ROSETTI (1980: 185). FOERSTER feltételezi, hogy Cicero Poszeidóniosztól (i. e. 135 körül – 51.) ismerhette a Zópürosz-történetet. Foerster (1884: 12.).

¹¹¹ Vö. BOYS-STONES (2007: 20. 4jz; 21.).

nyekről, emberről, testről és lélekről, ezek megismerhetőségéről alkotott elképzeléseivel, elméleteivel, addig szigorú értelemben véve hatásról akkor beszélhetnénk, ha találnánk erre utaló nyomokat. Arról, hogy az i. e. 3. században milyen görög (!) tudománnyá alakult a fiziognómia, Pszeudo Arisztotelész értekezései tanúskodnak. Arról, hogy ezek mennyiben hasonlítanak ahhoz, amit az idegen fiziognómus, Zópürosz művelt, e dolgozat megelőző, fiziognómia kezdeteivel foglalkozó részei alapján tehetünk majd néhány pozitív állítást, mint ahogy arról is, hogy Arisztophanész, Platón és Xenophón Szókratész-alakjainak jellemzéseit értelmezhetők-e bármilyen mértékben is fiziognómikus leírásokként. Az, hogy ehhez képest a fiziognómiával foglalkozó szakirodalmak általában probléma nélkül „fiziognómiai tudatosságot” („physiognomic consciousness”¹¹²) vagy „»fiziognómikus« megjegyzéseket”¹¹³ fedeznek fel az i. e. 5. század vége és i. e. 4. század közepe között élő költők, filozófusok, történetírók munkáiban, többek között annak köszönhető, hogy a fiziognómia igen tág meghatározását adják. FOERSTER a fiziognómiát egyszerűen olyan szemléletnek tartja, amelyben az ἦθος és εἶδος között összefüggés van. Ez a meghatározás olyannyira tág, hogy az sem meglepő, ha ezek után a görög fiziognómiának és utókorra gyakorolt hatásainak impozáns történeti áttekintése során abból indul ki, hogy „minden ember tudattalanul fiziognómiát űz,” már gyerekként is, és hétköznapi gyakorisággal. Mindez pedig oda vezet, hogy nézete szerint a görög kultúrában Homérosztól kezdve, bár ekkor még tudattalanul, de működtek a fiziognómia különböző irányai.¹¹⁴ FOERSTER nem a fiziognómia görög tudományának keletkezését és hatásait kutatja, hanem annak a szemléletnek a meglétét, ami a jellem és a külső forma között kapcsolatot feltételez. Az e tételre alapozó történeti perspektívában Xenophón és Platón neve is felbukkan.

¹¹² EVANS ezt a kifejezést az i. e. 3. század előtti költők fiziognómikusnak tűnő szöveghelyeire használja. Vö. EVANS (1969: 4.).

¹¹³ VÍGH ezzel a kifejezéssel jelzi, hogy Arisztophanész, Platón és Xenophón, mint ahogy Homérosz esetében sem beszélhetünk még szigorúan vett fiziognómia tanokról. VÍGH (2006: 12.)

¹¹⁴ Vö. FOERSTER (1884: 5-23, különösen 5-6; 10.).

FOERSTER először Xenophón *Emlékeim Szókratészről* (*Apomnémonemata, Memorabilia*) című írásának arra a részére utal, ahol Szókratész a festő Parrhasiosszal és a szobrász Kleitónnal beszélget (Xen. *Mem.* 3.10.1-8.), majd pedig magára Szókratészre fókuszálva, aki akarata ellenére a fiziognómia „erős ösztönzője” volt, a filozófus csúfságát mutatja be Platón és Xenophón szókratikus írásaiból összefércelve alakját.¹¹⁵ A dráma műnemének vizsgálata során Euripidész mellett, akinél pathognómiai fiziognómiai módszerre (a fiziognómiának ezt az irányát anatómiaiként is nevezik) talál több példát, nem merül fel Arisztophanész neve, mert a komédiát csak a maszkkészítéssel összefüggésben tárgyalja, és úgy véli, a komikus maszkokon az i. e. 4. századtól figyelhető meg, hogy azok nem az egyén, hanem a jellem ábrázolását tűzik célul.¹¹⁶ FOERSTER szerint a fiziognómus Zópürosz nem az első fiziognómus Athénban, hanem az első, aki üzletel vele.¹¹⁷ EVANS, aki a fiziognómia perspektívájából a legrészletesebben vizsgálja Arisztophanész, Platón és Xenophón írásait – igaz, különböző fejezetekben (a komédiaköltőt a dráma,¹¹⁸ Platónt a filozófia és orvoslás,¹¹⁹ Xenophónt pedig a történetírás és biográfia részekben tárgyalja¹²⁰) –, annak ellenére, hogy a fiziognómiát olyan kvázi-tudományként definiálja, amely mindig szoros viszonyban állt az orvoslással, művészetkén pedig a retorikával, FOERSTER nyomdokain jár. Nézete szerint a fiziognómia nem más, mint a jellem értelmezése a fizikum alapján. Abban sem különbözik álláspontja FOERSTERétől, hogy úgy hiszi, e kvázi-tudomány Homérosztól kezdve világosan jelen van a görög kultúrában, és fontos szerepet tölt be az egyének jellemzésében, viszont ő a korai időszakot illetően (ami nála az i. e. 3. század előtti időket jelent) nem tudattalan fiziognómia-használatról beszél, hanem „fiziognómiai tudatosságról.”¹²¹

¹¹⁵ Vö. FOERSTER (1884: 11-12.).

¹¹⁶ Vö. FOERSTER (1884: 11, 13-14.).

¹¹⁷ Vö. FOERSTER (1884: 12.).

¹¹⁸ EVANS (1969: 35.)

¹¹⁹ EVANS (1969: 20-22.)

¹²⁰ EVANS (1969: 46; de 20-21.)

¹²¹ Vö. EVANS (1969: 5.).

EVANS számára ez az elnagyolt definíció teszi lehetővé, hogy hihetetlen sok, de Arisztophanész, Platón és Xenophón alkotói periódusához, Szókratész életéhez képest időben távoli fiziognómiákat használjon „fiziognómiai tudatosságuk” feltárásakor, nem beszélve arról, hogy a vizsgálat alapjául szolgáló fiziognómiai források keletkezési ideje is nagyon távol esik egymástól. Miközben FOERSTER és EVANS is a fiziognómia történetét kutatja, az orvosi, irodalmi, filozófiai, retorikai szövegek elemzésekor megfélekedezik e tudomány történetiségéről, mint ahogy a „tudományosságáról” is. Így fordulhat elő az is, hogy sokszor úgy tűnik, EVANS hajlamos olykor bármilyen jellemzésben fiziognómia tudatosságot tételezni, ha abban legalább egy, a fiziognómia szakkönyveiben említett ismertetőjegyet jelölő szó megtalálható. BÉKÉS a FOERSTERNél és EVANSNél megfogalmazott általános fiziognómia-felfogásából indul ki, ugyanakkor észleli, hogy ez nem feleltethető meg teljes mértékben a tudományos fiziognómiáról alkotott elképzeléseknek. Mint írja, és ezt hosszabban idézzük, mert benne világosan felismerhetők a túl általános meghatározás veszélyei:

A fiziognómusok tanítása szerint az emberi jellem és a külső megjelenés tökéletes összhangban áll egymással, tehát a külső jegyekből következtetni lehet a karakterre. Az irodalomban ez gyakran fordítva működik. Előfordulhat ugyanis, hogy az író a már meglevő, adott karakterhez igazítja az annak megfelelő külsőt. Az antik irodalom szinte minden műfajában számolni lehet a fiziognómia hatásával. Homérosztól kezdve bárhol is olvasunk egyéni, karakterisztikus leírást, a sorok mögött felfedezhetjük ezeknek a tanoknak a jelenlétét. Kérdéses persze, hogy ezt a jelenséget mennyire lehet minden esetben közvetlenül a tudományos fiziognómiára visszavezetni.¹²² Gondolkodásmódunk általános jellemzői, a kategorizálás és tipizálás megegyeznek a fiziognómiával, mert ez is sémákat alakít ki. Jellegzetes emberi sajátosság, hogy a belsőt és a külsőt harmóniában akarjuk látni. Valószínű, hogy csupán ez az

¹²² „A fiziognómia hatását az antik irodalomban E. C. Evans vizsgálta a legmélyrehatóbban, írásomban elsősorban az ő kutatásaira támaszkodtam: Evans, E. C., „Physiognomics in the Ancient World”: *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia. N. S. LIX, 5 (1969). Lásd még Wardman, A. E., „Description of Personal Appearance in Plutarch and Suetonius. The Use of Statues as Evidence”: *The Classical Quarterly* XVII, 2 (1967) 414, n 4.” – BÉKÉS jegyzete. BÉKÉS (2003: 63, 21jz)

oka a Homérosz egyes leírásai és a fiziognómia között felfedezhető párhuzamoknak, más szerzőknél azonban már kimutatható a tanok közvetlen hatása.¹²³

BÉKÉS optimista véleménye szerint Homérosz kivételével az antik szerzőknél találhatunk a fiziognómiai tanok közvetlen hatására utaló jeleket. Kérdés, hogy e tanok alatt a tudományos fiziognómiát érti-e, és ha igen, akkor utóbbi pontosan mit is jelent a számára? Vajon a fiziognómiai tárgyú munkák összességét, vagy valami mást? Akárhogyan is, az eddigiek alapján remélhetőleg jól látható, a fiziognómia tudományának közvetlen hatásait kimutatni, főleg az i. e. 3. század előtti szövegekben, egyáltalán nem könnyű, és igen kétséges, hogy meggyőző eredményre vezető feladat. BÉKÉS először érzékenyen tapint rá fiziognómiai kutatásának egyik fontos problémájára, azután mégis igen általánosan fogalmaz, amikor a fiziognómiai hatás kimutathatóságáról beszél szűkszavúan. Ezt követően pedig a kezdeti, már eleve nagyon általános fiziognómia-meghatározáshoz képest egy még általánosabbat talál, így Homérosz sem marad ki a potenciálisan fiziognómikus elemeket tartalmazó források sorából. Feltételezése szerint azért találhatunk Homérosznál fiziognómikus jellemzéseket, mert a fiziognómia valójában nem más, mint az emberi gondolkodás kategorizáló és tipizáló működése (Vö. FOERSTER előzőekben ismertetett nézetével.). Ezek alapján nem férhet kétség ahhoz, hogy a fiziognómia általános és valójában meghökkentően tág, vagy más szempontból éppenséggel leegyszerűsített felfogása – melyet FOERSTER, EVANS és BÉKÉS is kutatásaik alaptételeként ad meg – és a fiziognómia tudományos meghatározása között – amelyre példa volt Pszeudo Arisztotelész – óriási a különbség. Ha a fiziognómiát egyszerűen csak az ember sajátos, kategorizáló, tipizáló gondolkodásmódjaként értjük, amely a külső alapján „képet alkot” (a „következtet” kifejezést, szemben az említett szakemberekkel, szándékosan kerülöm, hiszen ezt, mint láthattuk, még

¹²³ BÉKÉS (2003: 60-61.)

Pszedo Arisztotelész is filozófiai és nem fiziognómiai módszerként kezeli) az ember belső kvalitásairól, valójában minden jellemzés, amelyben külső és belső tulajdonságok szerepelnek, tekinthető fiziognómiainak, amennyiben hihető, hogy a leírt külső és belső jegyek „megférnek” egy ember(b)en. Kimondatlanul, mintha mindvégig csupáncsak annak az egy feltételnek kellene teljesülnie a fiziognómikus leírásokban, hogy a jellemzésben megnevezett jegyek ne legyenek összeférhetetlenek egymással. EVANS ezt a fogalmat szinte feloldó módon tág fiziognómia-perspektívát veszi alapul, majd szűkíti le azáltal, hogy az antik forrásokban csak a fiziognómiai iratok ismertetőjeleit keresi-kutatja. Néha valóban úgy tűnik, nem is kell másnak teljesülnie bennük ezek előfordulásán kívül ahhoz, hogy megállapíthassuk: a vizsgált mű szerzője „fiziognómiai tudatossággal” alkot.

Ennek tisztázására azért volt szükség, hogy meggyőződhesünk arról: ha FOERSTER, EVANS vagy éppen BÉKÉS általános fiziognómia-felfogását követjük, az azt eredményezi, hogy minden antik forrás, amely egy személy karakterizáló leírását tartalmazza, fiziognómikusnak tekinthető, és ez érvényes Arisztophanész, Platón és Xenophón Szókratész-jellemzéseire is. (Szókratész alakját mind a három kutató fiziognómiai elemzése tárgyává teszi Platón, Xenophón és Cicero/éliszi Phaidón szöveghelyeire utalva.) Jelen fejezet azonban nem ezt az általános fiziognómia-felfogást – az emberi gondolkodás sajátos, kategorizáló-tipizáló, sémákat alkotó működését – kutatja Arisztophanész, Platón és Xenophón Szókratész-alakjainak külső jellemzőihez kötődő leírásaival kapcsolatban, hanem először is azt kívánja megvizsgálni, hogy egyáltalán használ(hat)tak-e fiziognómiai eredményeket ezek megalkotásakor és/vagy hat(hat)ott-e rájuk a fiziognómia tudománya közvetve vagy közvetlenül. Tehát nem bizonyítani törekszünk Szókratész költői alakjainak fiziognómikus voltát, hanem megvizsgálni, hogy a Zópürosz-történeten kívül tekinthető-e bármelyikük Szókratész-ábrázolása fiziognómikusnak. Ha nem akarunk anakronisztikusan eljárni, akkor a korábban említett okokból kifolyólag a tudományos

fiziognómiai munkák használatáról e három szerző esetében nem tehetünk pozitív kijelentéseket, még akkor sem, ha például Platón műveiben több helyen a fiziognómia előzményének tekintetett Hippokratész-irat, a *De aere aquis locis* hatása felismerhető (Lásd ehhez például Pl. Leg. 5.747de szöveghelyét és Németh György jegyzetét a magyar fordításhoz, amelyben további, ehhez hasonló locusokat ad meg;¹²⁴ EVANS ezt is a fiziognómiai tudatosság jeleként kezeli).¹²⁵ Hippokratészt hiába tekintik a fiziognómia atyjának, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy foglalkozását tekintve orvos volt, és mint az – talán már az eddigiekből is kitetszik, de – a következőkben világossá válik, a kettő között van pár lényegi különbség. Fiziognómiai hatásról a következő módszert követve tehetünk néhány, remélhetőleg védhető kijelentést: a fiziognómia kezdeteit tárgyaló mezopotámiai ómenekről, hippokratészi előzményekről és Pszeudo Arisztotelész *Fiziognómiárájól* szóló részek alapján és ezek összehasonlításán keresztül összegyűjtjük a fiziognómia tudományának (értsünk ez alatt ekkor görög vagy idegen ember által művelt mesterséget/ művészetet vagy tudományt) azokat az alapelveit és -tételeit, amelyeket valószínűleg ahhoz, hogy egyáltalán bármilyen fiziognómiai gondolat megszület-

¹²⁴ „Hiszen, Megillosz és Kleiniasz, ne kerülje el a figyelmeteket az sem, hogy egyes vidékek abban különböznek egymástól, hogy derekabb vagy silányabb embereket teremnek, s e természeti adottsággal nem helyezkedhetik szembe a törvényhozó. Némelyik vidék ugyanis a különféle szelek és a napsugárzás miatt kedvezőtlen vagy kedvező, a másik meg vizeinek köszönhetően, míg a harmadik ott termő növények miatt, melyek nemcsak a testnek jelentenek hasznosabb vagy ártalmasabb táplálékot, hanem lelkünkre is hasonló hatással vannak. De mindezek között legjobban kitűnnek azok a vidékek, amelyek levegőjében érződik valami isteni, az ott lakó daimónok jelenléte, akik kegyesen fogadják az odatelepülőket, vagy ellenkezőleg.

Egy értelmes törvényhozó figyelembe veszi mindezt, s emberi képességeihez mérten, ennek megfelelően próbálja meghozni a törvényeit. Ezt kell tenned neked is, Kleiniasz: először ezekre ügyelj, ha gyarmatot akarsz alapítani.” (Pl. Leg. 747de) Németh György Plat. Leg. 747d részéhez fűzött jegyzete: „Már Hérodotosznál megjelenő gondolat (8.122): Mert puha földön puha emberek teremnek, s nincs a világon olyan föld, amely egyszerre hozna pompás gyümölcsöket meg jó katonákat is.” Ugyanígy Hérodotosz 1.142. Hippokratész külön traktátust szentelt ennek a kérdésnek (*A levegőről, a vizekről és a helyekről*). Platónnál Az államban (435c) és a *Timaios*ban is megjelenik ez a gondolat (24c).” Platón *Törvények* (2008: 191, 206jz) A jegyzet készítője a két Hérodotosz-hivatkozás szöveghelyei közül az elsőt hibásan adja meg, mert az idézet nem a 8, hanem a 9. könyv 122. caputjában olvasható. (Hdt. 9.122.3.)

¹²⁵ Vö. EVANS (1969: 20.).

hessen, el kellett fogadni. Az összevetés eredményeként ki tudunk jelölni néhány lényegi különbséget a fiziognómus és az orvos vagy gyógyító, a fiziognómia és az orvoslás (a jóslás) mestersegei között. A másik, a nem gyógyító, orvosi, fiziognómiai tárgyú források oldaláról pedig, ahhoz, hogy vizsgálatunk ne vezessen tévútra és megfontolatlan feltételezésekhez, arra lesz szükség, hogy ezekben is olyan elméleti alapokra leljünk, amelyekkel az előző eljárások alapján feltárt fiziognómiai alapvetések összevethetők. Arisztophanész esetében erre nem lesz lehetőségünk, ezért a komédiaköltő Szókratész-alakjának fiziognómikus voltát ilyen feltételek mellett nem kutathatjuk. Hiába talál EVANS több olyan ikonisztikus alakot („iconistic picture”) Arisztophanésznél, amelyben véleménye szerint fiziognómiai hatást diagnosztizálhatunk (Ar. *Plut.* 265-267, 332-334; Ar. *Thesm.* 189-192; Ar. *Ach.* 253-254, 1069-1070; Ar. *Ran.* 561-562, 593-595; Ar. *Av.* 1168-1169; Ar. *Nub.* 1009-1023; Ar. *Eq.* 547-550; Ar. *Vesp.* 1032-1035), ezekről csak az előbbieken bemutatott általános, tudománytalan (és/vagy történetietlen) fiziognómia-szemlélet alapján állítható fiziognómikus voltuk. Arra, hogy mennyire tendenciózusan olvas EVANS, Arisztophanésszel kapcsolatban csak egy példát szeretnék kiemelni a sok közül. A *Nők ünnepe* (*Thesmophoriaduszai*, *Thesmophoriazusae*) című ókomédiájából EVANS a következő részletet emeli ki, mint ami kétségtelenül fiziognómiai megfontolásokat tükröz:

Euripides
 Megmondom. Egy az: ismernek nagyon,
 Ősz is vagyok, szakállas: ámde te
 Csínos, borotvált arcu, szép fehér,
 Nőhangú, gyöngéd, nézni kellemes.
 Εὐριπίδης
 ἐγὼ φράσω σοι. πρῶτα μὲν γινώσκομαι:
 ἔπειτα πολίος εἰμι καὶ πώγων' ἔχω,
 σὺ δ' εὐπρόσωπος λευκὸς ἐξυρημένος
 γυναικόφωνος ἀπαλὸς εὐπρεπὴς ἰδεῖν.
 (Ar. *Thesm.* 189-192.)

A költő műveinek elemzéseit EVANS azzal vezeti be, hogy Arisztophanész komédiáiban, noha nem túl gyakran, de olyan helyekre bukkanhatunk, ahol a komikus hatás elérése kedvéért a költő egy személyt részletesen és portrészzerűen ábrázol. Ebben a részletben Euripidész saját magát és Agathónt jellemzi. Értelmezésében a két karakter leírása között szándékosan van egyensúly, és szemmel láthatóan Agathón alakja megfontoltan a fajtalankodó (gör. *kinaidosz*,¹²⁶ lat. *cinaedus*, a hivatkozott Pszeudo Arisztotelész rész magyar fordításában kéjenc, nőies alak) fiziognómiai jellemét formálja meg.¹²⁷ Igen ám, de pár sorral korábban, amikor Agathónt Mnészilokhosz csipkelődően neméről és megjelenéséről faggatja, a következőket válaszolja a véleménye szerint irigykedő szavaira:

Agathon
 (...)
 Nem hordom én ok nélkül e ruhát:
 Mert drámaíró a mi jellemet költ;
 Magát s abba kell helyeznie.
 Így, a ki női drámákat szerez,
 Testében is kell lenni nőiesnek...
 Ἀγάθων
 (...)
 ἐγὼ δὲ τὴν ἐσθῆθ' ἅμα γνώμῃ φορῶ.
 χρὴ γὰρ ποιητὴν ἄνδρα πρὸς τὰ δράματα
 ἃ δεῖ ποιεῖν πρὸς ταῦτα τοὺς τρόπους ἔχειν.
 αὐτίκα γυναικεῖ ἦν ποιῇ τις δράματα,
 μετουσίαν δεῖ τῶν τρόπων τὸ σῶμ' ἔχειν.
 (Ar. *Thesm.* 148-152.)

Agathón, aki nemét tekintve férfi, mestersége szerint pedig költő, és ennek okán jellemeket/figurákat (*troposz*) alkot, azoknak a költőknek az egyike, aki éppenséggel női karaktereket és/

¹²⁶ Fajtalankodó vagy feslett életű ember; kéjenc.

¹²⁷ MOGYORÓDI a *Gorgiasz* 494e szöveghelyén olvasható *kinaidosz* szóhoz a következő jegyzetet készíti: „A görög *kinaidosz* kifejezéshez sokkal erősebb obszcén konnotációk társulnak, mint a magyar »fajtalankodó«-hoz. KAHN meghatározása »nagyjából arra a férfire utal, aki a passzív partner szerepét élvezve az anális közösülésben«, és hozzáteszi: »az attikai törvénykezés, úgy tűnik, ezt egyenértékűnek tekinti a férfigprostitúcióval, és elégségesnek arra, hogy az efféle cselekvőt megfossza polgárjogától«. (KAHN, 1996, 136)» MOGYORÓDI (2012: 127, 18jz)

vagy „asszonyias drámákat”¹²⁸ költ. Ezt viszont csak úgy teheti meg, ha testének mozdulataival is idomul műalkotásként megformálni vágyott tárgyaihoz.¹²⁹ Hogy erre miért van szüksége, erre a válaszában kifejtett költészetelmélete világít rá. Elgondolásában ugyanis ahhoz, hogy karaktereket vagy nőies drámákat hozhasson létre, részesedni (*metuszia*)¹³⁰ kell a nőből, nőiességből. És mivel belőle természetétől fogva hiányzik a nőiesség, ezért ezt mimézisszel, utánzással tudja pótolni. (Ar. *Thesm.* 154-156.) Agathón úgy tesz, mintha nő lenne, hogy nőies karaktereket vagy drámákat tudjon alkotni, költői hitvallása ugyanis: „mert a ki milyen, olyan verset ír” (ὅμοια γὰρ ποιεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει). (Ar. *Thesm.* 167.) Arany János fordítása csak sejteti, hogy itt az ember természete és műalkotása közti viszonyról a költő éppen valami lényegit artikulál: az alkotó természetéhez ugyanis Agathón szerint hasonló vagy vele megegyezik (*homoisz*)¹³¹ műalkotásának „természete” is. Ezzel pedig egyszerre azt is állítja, hogy a *mimészisz* eszközével képes átalakítani/meghamisítani természetét, akár nemét is. A művész olyan jellemet, alakot tud művészien megformálni, amire természetéből adódóan nem lenne alkalmas. A költő, Agathón akarattal alkotja, alakítja magát nőiessé, hogy ezáltal mintegy „elsajátíthassa” azt, aminek híján van, és így létrehozassa annak művészi utánzatát. Euripidész erre alapozva kéri meg, hogy a nők között nőt mímelve, mint aki a nők közösségének/ nemének tagja, keljen a védelmére. Az EVANS által fiziognómiakusnak ítélt arisztophanészi részlet ezek után hangzik el. Lehet ugyan, hogy az Euripidész Agathón-jellemzésében felsorolt kvalitások –

¹²⁸ Vö. Arisztophanész *Nők ünnepe* (2002: 547, 151jz).

¹²⁹ Vö. Arisztophanész *Nők ünnepe* (2002: 547, 152jz). Arról, hogy milyen tárgyak segítik Agathón nőies és intellektuális voltának jelölését a színpadon lásd WHITEHORNE (2002: 34).

¹³⁰ Részvétel; közösködés valamiben; birtoklás, uralom.

¹³¹ Hasonló valamihez; ugyanolyan; változatlan; ugyanaz.

a „csinos”, a „borotvált arcú”, a „szép fehér”, a „nőhangú”, a „gyöngéd”, és akit „nézni kelle-
mes” (*euproszóposz*,¹³² *leukosz*,¹³³ *exürémenosz*,¹³⁴ *günaikophónosz*,¹³⁵ *hapalosz*,¹³⁶
*euprepész idein*¹³⁷) közül a fehér bőr például megtalálható Pszeudo Arisztotelész kéjenc jelle-
ménél, (Vö. pl. Arist. [*Phgn.*] 31. 808a)¹³⁸ a gyöngéd pedig a nőies élőlényeket jellemző tulaj-
donság – a kontextus ismeretében viszont Agathón nőies külsejének részletező leírása sokkal
inkább „művészi” átformáló-alakító tevékenységére utal vissza, és nem természeti adottsága-
inak lajstromaként értelmezendő. Agathón nőies kinézete művészetről alkotott felfogásával
harmonizál. Euripidész valójában jellemzésével és furcsa kérésével Agathón sikeres átalakulá-
sát „dicséri”, természetesen e dicséret során nem megfélekezve önös érdekeiről, amelyeket
szem előtt tartva költőtársa furcsasága a hasznára válhat. A nőies Agathón külső szemmel
nézve nevetséges hatást kelt – akár ismerjük, akár nem ismerjük szokatlan külsejének kiváltó
okát – mind Euripidészben, mind más szereplőkben, és feltételezhetően a nézőkben is, és en-
nek minél részletesebb leírása fokozza alakja komikumát. (És emellett Agathón elképzelése
önnön alkotóerejéről nem mellőzi az önhittséget, amely szintén lehetne nevetséges vagy szé-
gyenletes jellemző, esetleg mindkettő.) Nem arról van szó, hogy ne lehetne Agathónt kéjenc-
nek látni e jelenetben, vagy ne ismernénk rá nőiességére Euripidész leírásából, hiszen ezt erő-
síti több, a férfi Agathón nőies voltából következő furcsa, férfihez nem illő szexuális konnotáció
említése is alakja nyomán, hanem arról, hogy Agathón sajátkezűleg alkot magából költészete
kedvéért nőt, mert úgy véli, csak így készítheti el nőkről szóló/nőket szerepletető/nőies témá-
kat feszegető darabjait. Önmaga önnön természetének formálója, alakítója, tetszés szerint.

¹³² Szép vagy vidám arcú; tetszetős.

¹³³ Ragyogó; világos, tiszta; fehér.

¹³⁴ Borotvált.

¹³⁵ Nőies hangú.

¹³⁶ Gyenge, puha.

¹³⁷ Nemes megjelenésű; tetszetős.

¹³⁸ Vö. EVANS (1969: 35.).

Költészeti hitvallásából kiviláglik: a művészi alkotásmód és a *mimészis* a természet teremtménye, formáló erejével egyenrangú, sőt utóbbit leuralni képes erő, és ezt Agathón önmaga nevetségese alakja is demonstrálja. Nőiessége, piperkőcsége önértelmezésében a hivatása iránti kötelességtudat komoly eredménye, mások szemében azonban egy nevetségese, mert torz és *fajtalan*, hiszen természetét meghazudtoló figura képét mutatja, ha egyáltalán felismerik Agathón férfi voltát. Ennek megfelelően Agathón költészetének legmagasabb fokát jelentené, ha Euripidész kérésének engedve a nők között nőként sikerülne megvédenie őt.

Agathón Arisztophanész ábrázolásában hisz abban, hogy természete művészi módon megváltoztatható, vagy „megtévesztésig” valaki máshoz hasonlóvá formálható (a *poészis* a *metuszia* és *mimészis* eszközeivel az embert radikálisan újjáalkothatja), ráadásul hisz abban is, hogy önmaga mint művész ágense lehet e változásnak. Euripidész jellemzése Agathónról a női jellemeket/nőies drámákat alkotó költő alakját formálja meg, aki alkotói folyamata során hasonult műalkotása témájához, és nőiessé vált. Mint az a következő összehasonlító részből is kitűnik majd, a fiziognómia előzményeiként számon tartott és ebben a dolgozatban tárgyalt szövegemlékek, és a legkorábbról megőrzött fiziognómiai mű is hallgat az önmegformálásról és önmagunk megváltoztatásának képességéről.

Mint e rész első feléből kiderült, a mezopotámiai diagnosztikus és fiziognómikus ómenek tudásanyagának implicit előfeltétele, hogy meghatározott (betegség okozta elváltozások, veszületett vagy az ember élete során szerzett, járulékos, de nem sérülés okozta) testi jegyek többletjelentéssel bírnak, túlmutatnak önmagukon, és az ember olyan nem látható állapotára utalnak, amelyekkel jövőbeli életesemények köthetők egybe. Egyrészt tehát a test diagnosztikai, fiziognómiai jegyei az érzékek előtt rejtett állapotot jeleznek, másrészt előrelátható, az ember életében kilátásba helyezett jövőbeli eseményekre utalnak a hozzáértő pap, mágus vagy gyógyító számára. Az ilyen típusú mezopotámiai ómenek és a bennük őrzött tudás létrejötte

arról tanúskodnak, hogy azok szerzői, rögzítői hittek az egyszeri emberi sors megismétlődésében, abban, hogy a különböző és különböző időkben élő emberekben azonos (vagy hasonló) folyamatok mehetnek végbe, amit azonos (vagy hasonló) testi jelek jelölnek. Azonban nem minden testi (el)változás jelez előre a jelenben fennálló betegséggel vagy fiziognómiai jellemzőkkel egybekötött baljós eseményt az ember életében. Bár a diagnózist felállító és a jövőt megjósoló gyógyító vagy pap a test minden porcikáját szemügyre veszi, azokon csak bizonyos formájú és a fentebb felsorolt jeltípusok jelentősek. (Ezek funkciójukat tekintve olyanok, mint a görög fiziognómia ismertetőjelei.) Az a tény, hogy a mezopotámiai ómenek diagnosztikus és fiziognómikus tudást rögzítenek, amelyeket a papok, gyógyítók jóslásra vagy gyógyítás segéd-eszközeiként használtak, megengedhetővé teszi a feltételezést, hogy e kultúrában az ember sorsát részben nyitottnak, alakíthatónak képzeljük el. A diagnosztikai és fiziognómiai ómenek között fontos különbség, hogy míg előbbivel kapcsolatban maradtak fenn gyógyító szertartásokról lejegyzések, addig az utóbbiakhoz fűződően nem. Nem tudjuk biztosan, hogy a fiziognómiai vizsgálat során észlelt baljós előjelek által megjósolt, egyénre ártalmas történeteket megelőzhetőnek, kivédhetőnek vélték-e vagy sem. Míg a fiziognómiai ómenek az egészséges ember sorsát, ritkábban „természetét” kötötték össze testének meghatározott jeleivel, addig a diagnosztikai ómensorozatok a betegek testi elváltozásairól adtak számot, és a gyógyítás tudásalapjaként szolgáltak. A diagnosztikai ómeneket rögzítő táblák között akadt egy olyan (*Enúma ana bít marszi ásipu illiku...*), amely arra hívta fel a figyelmet, hogy a beteg környezetének ismerete segíthet a helyes diagnózis felállításában.

Hippokratész *De aere aquis locis* című irata általánosan a természet és a szokások egyénre és a legkülönbözőbb népekre gyakorolt hatásait kutatta különböző klimatikus és geográfiai viszonyok között, és ezeket figyelembe véve a rájuk jellemző tipikus betegségeket. Annak el-

lenére, hogy Hippokratész műve orvosi céllal készült, a szakirodalmak fiziognómiai megjegyzéseket fedeztek fel benne, mert egyrészt különböző emberi karaktereket (Hippokratész a test és a lélek vonatkozásában is beszél karakterről), másrészt a legkülönbözőbb népek leírásait gyűjtötte egybe. Hippokratész ebben az iratában a diagnosztikai és fiziognómiai ómenekhez hasonlóan az emberek sorsát részben nyitottként tételezte, hiszen születésüktől fogva és a lakóhelyeik jellemzőitől befolyásolva meghatározott természettel, jelleggel rendelkeztek, ugyanakkor ezek életük során a környezeti változások és a szokások ereje által módosulhattak. Megfigyelései több olyan alapelven nyugodtak, amelyek a fiziognómia és diagnosztikai ómenekből, úgy, mint Pszeudo Arisztotelész *Fiziognómiájából* is ismertek lehetnek. Míg azonban előbbiek előzményeknek, addig utóbbi e hagyomány néhány eredményét, alapelvét átvevő, és azt saját tudományterülete számára hasznosító forrásnak tekinthető. A *De aere aquis locis* a mezopotámiai előzményekhez hasonlóan megfigyeléseit és tudásanyagát arra a hitre alapozta, hogy a különböző egyének között hasonlóság/azonosság diagnosztizálható, ugyanakkor ezek felismerése nemcsak az ember külső vonásai és az azokon megjelenő lelkületek fürkészése útján, de a környezet, a klimatikus és geográfiai viszonyok ismerete által történik. Hippokratésznél a táj (a klimatikus hatásokról is árulkodik) és az ember *arculata*, karaktere, állapota között egyezés van; ebben az értelemben összefüggés mutatható ki közöttük, ami egyben azt jelenti, hogy nem csak a test állapotainak tünetei, de a környezeté és a lelkülete, diszpozícióé is tekinthető „ismertetőjelnek”. Az ember veleszületett karaktere a szokás és a természeti hatások által alakul, változik. Az iratban a test és lélek nem külön entitások, ezek formái, állapotai sose függetlenek egymástól. Hippokratésznél az *éthosz*, *troposz*, *morphé*, *orgé* szavakkal jelölt lelkület, lelkiállapot nem az ember testtől független vagy elkülönülni vágyó – teljesen más minőségekkel rendelkező – lényege, és nem ad számot az ember egészéről,

csak az adott körülmények között egészséges voltáról (*hügieia*), jó állapotáról (*eukraszia*), betegségéről (*noszosz*), jellegzetességéről. Az ember testi-lelki karaktere változó, megváltoztatható és nem utolsó sorban, gyógyítható. Az irat szerzője szerint pedig az általa feltárt legkülönbözőbb népek „karakterológiája” és tipikus betegségei alapján fogalmat alkothatunk más népek ilyen típusú jellemzőiről is. Ezek ismeretében az orvos idegen népek közé keveredve is jó eséllyel megtalálja a megfelelő alkalmat és körülményt (*kairosz*) a gyógyításhoz. A *De aere aquis locis* egy kivételével, amikor az ideális, a középértéknek megfelelő klimatikus-geográfiai viszonyokat és az ott élő ázsiai népeket mutatja be, mellőzi az esztétikai és morális ítéleteket, célja nem megítélni, de megismerni karaktereit, hogy ezzel a tudással segítse az idegen országba tévedt orvos munkáját.

E két előzményhez képest az első fennmaradt fiziognómia szakkönyv, Pszeudo Arisztotelész *Fiziognómiája* is tipológia létrehozásán fáradozik, a két traktátusra osztott írás azonban hallgat arról, hogy a benne rendszerezett tudás szolgál-e valamilyen praxiszt, segít-e valamilyen mesterségnek, művészetnek, tudománynak, mint ahogyan nem esik szó benne arról sem, hogy az általa körülhatárolt jellemek megváltoztathatóak-e vagy sem. Ezek mint témák hiányoznak az értekezésekből. Az nem kétséges, hogy a test és a diszpozíció változékony, és az egyik változása a másikban is változást eredményez, ami kérdéses, hogy mennyiben tekinti a fiziognómia nyitottnak az ember sorsát. Alapelveiből ugyanakkor kiviláglik, hogy egy élőlény nem változhat, változhat át radikálisan, nem bújhat más természetébe, annak veleszületett természete az élete kezdetétől végéig azonos. Pszeudo Arisztotelész utal arra, hogy a test ismertetőjelein túl van, aki szerint az ember környezetéből is következtetni lehet az egyén jellemére, alapján véve azonban az élőlények rendszertanára (implicit tudásalap) és az emberek megfigyelése során észlelt különbségekre és hasonlóságokra, egyéni és közös jegyeire alapozva hozza

létre fiziognómiai tipológiáját. Mindemellett a gondolatmenet legfőképp a test formája, sajátos és/vagy közös jegyei, és a jellem, a lelkiület (*dianoia*, *pszükhé exisz*, *éthosz*) kapcsolatára fókuszál. Hippokratészhez hasonlóan a szöveg *dianoia*, *pszükhé exisz*, *éthosz* szavak nem a lélek egészét jelölik, hanem annak csak azt az aspektusát, amely kölcsönhatásban áll a testtel, és ezért láthatóvá válik a külső szemlélő számára. Az így előállított jellemek tehát a testtel kölcsönviszonyban álló tartós lelki kvalitásokról (velünk született vagy tartósan fennálló járólekos tulajdonságok) adnak számot csupán. Az ismertetőjelek és az ismertetett diszpozíciók közti kapcsolat rögzített, az egyik megléte jelzi a másik jelenlétét is. Az ahhoz hasonló lelki folyamatok, mint amelyek a vélemény és a tudás kialakításáért felelnek, mivel nem okoznak semmiféle változást a testen, kiesnek a fiziognómia vizsgálati köréből. A Pszeudo Arisztotelészen keresztül megismert legkorábbi fiziognómia elsősorban az összehasonlítás és különbségtétel módszereivel dolgozik, és szándéka szerint ezek segítségével fogalmaz meg tudományos tételeket, ebben nincs eltérés sem a mezopotámiai, sem pedig a hippokratészi előzményekhez képest, ugyanakkor a hasonlóságok–különbségek felismerése mellett vizsgálatában megjelenik a következtetés módszere is. Elsődleges feladata, úgy tűnik, az ismertetőjelek meghatározása, majd pedig az ismertetőjelek és karakterek rendszerének kialakítása. Az első görög fiziognómiai irat az ómenekhez hasonlóan a test egészét, összhatását és részeit egyenként is vizsgálatra érdemesnek tartja, és hisz abban, hogy a test meghatározott jegyei, az ismertetőjelek az ember belső állapotáról adnak számot. Pszeudo Arisztotelész számára az ember részben megismerhető külső jegyei alapján. Karaktere végső soron pszichoszomatikus jellegének lenyomatát adja meg. A *Fiziongnómia* első traktátusa nem fogalmaz meg esztétikai vagy morális ítéleteket, a második viszont már gyakrabban kezeli az egyes ember tulajdonságait erényekként vagy hitványságokként, és minősíti formáit a szép vagy csúf jelzőkkel. Bár a tudományt

leíró részében arról nem esik szó, hogy ennek feladata lenne a testi-lelki tulajdonságok értékelése is, a második értekezés már magában hordozza azt a lehetőséget, hogy a fiziognómia jellemzései alapján értékeljünk más embereket, amikor azonban valamilyen jellemhibát rögzít, nem foglalkozik annak megváltoztathatóságával. Alapjában véve Pszeudo Arisztotelész fiziognómiájáról, úgy, ahogy a mezopotámiai fiziognómiai ómenekről is elmondható, nem tudjuk, hogy ezeket használták-e az egyén állapotának „normalizálására”, negatív jellegzetességeik vagy következményeik megszüntetésére, semlegessé vagy jóvá alakítására.

Összességében a mezopotámiai és a pszeudo arisztotelészi fiziognómikus emlékek és a hippokratészi irat – bármennyire is különbözőek esetlegesen az emberről, a testről-lélekről alkotott nézeteik – él azzal az előfeltevéssel, hogy a test bizonyos jegyei beszámolnak az ember belső állapotáról. Mindemellett mindhárom a veleszületett és tartósan fennálló járulékos tulajdonságokat tekintő vizsgálata tárgykörének. A testi tünetek részismeretekkel szolgálnak az egyén jelleméről, az ómenek esetében pedig várható sorsáról, ezek azonban hatással vannak az ember egészére, életére. Míg a diagnosztikai ómenek és a hippokratészi orvoslás hisznek bizonyos jellemzők megváltoztathatóságában, gyógyításában, addig a fiziognómia tárgyú ómenek és Pszeudo Arisztotelész fiziognómiája ezzel a kérdéssel nem foglalkozik. Mind az orvosi, mind pedig a fiziognómiai vizsgálat az egyének hasonlósága/egyezése és különbsége alapján alkot képet a konkrét esetekről. Hisznek abban, hogy az egy fajtához sorolt különböző egyedekben közös vonások felismerhetők. Több esztétikai-morális értékítélet csak a pszeudo arisztotelészi fiziognómia második értekezésében bukkan fel. Úgy tűnik, sem az orvosi források, sem pedig a fiziognómiaiak nem tekintik céljuknak az ilyen típusú ítéletek megfogalmazását. Sem a fiziognómiai ómenek, sem pedig az első görög fiziognómia nem azzal a szándékkal készült, hogy az ember jellemhibáit és testi deformitásait tárja fel, majd pedig ezek „gyógyításán” fáradozzon. Így a pszeudo arisztotelészi fiziognómiának sem tárgya alapvetően a csúfság

vagy a szépség, és ismertetőjeleinek rendszerének létrehozása közben nem a szép és csúf, erényes és erénytelen értékpárok irányítják az ismeretek elrendezését. A hippokratészi irat holisztikus ember- és világnézete azt eredményezi, hogy a test jellemzése a lélek jellemzése is egyben, ahogyan ezek karaktere nem független a környezet arculatától sem. Pszeudo Arisztotelész *Fiziognómiája* ehhez képest csak az egymással kölcsönhatásban álló testi-lelki folyamatokkal foglalkozik. Fontos kiemelni, hogy Hippokratész és Pszeudo Arisztotelész tudós iratából is hiányoznak a mitológiai lények. Annak ellenére, hogy utóbbi értekezéseiben számos zoológiai analógia olvasható az ember jellemeinek, ismertetőjeleinek sorozataiban, ezek nem tartalmaznak még csak utalásokat sem mitológiai lényekre.

4.1. Xenophón fiziognómiai megjegyzései?

Xenophón szókratikus írásai közül három szövegrészt szoktak fiziognómiai szempontok alapján kiemelni. Ezek közül most kettőt veszünk szemügyre, az egyiket azért, mert első olvasásra úgy tűnhetne, megállja a helyét az a feltételezés, hogy a benne beszélő Szókratész nézetei a fentebbiek alapján is fiziognómiai ismeretekről vallanak, a másikat pedig azért, mert Szókratész külalakjával foglalkozik.¹³⁹ Xenophón *Emlékeim Szókratészről* című írásának harmadik könyvében Szókratész a festő Parrhasziosszal,¹⁴⁰ a szobrász Kleitónnal és a páncélkészítő Pisztiaszsal beszélget. VÍGH értelmezésében a filozófus

¹³⁹ Például BÖHME és EVANS Szókratész fiziognómiai leírásaként kezeli a filozófus Kritobulosszal folytatott szépségversenye során említett jellemzőit, és azt is, hogy a lakomán szatírájátékok Szilénoszaihoz hasonlítja későbbi versenytársa. (Xen. *Symp.* 4.19-5.1-10.) Lásd ehhez BÖHME (2014: 177-178.), EVANS (1969: 46.); EVANS szerint fiziognómiai tudatosságról győzhet meg minket Prodikosz Héraklészről szóló történetének Erény és Hitványság jellemzése is. (Xen. *Mem.* 2.1.22.) Vö. EVANS (1969: 46.). A legmeggyőzőbb ilyen szöveghely Xenophónnál az, ahol Szókratész egy festővel, egy szobrásszal és egy páncélkészítővel beszélget. Xen. *Mem.* 3.10.1-14. különösen 1-8. Vö. EVANS (1969: 46), BOYS-STONES (2007: 33-34.).

¹⁴⁰ A *Memorabilia* festőjéről szóló, Zeuxisz és Parrhasziosz versengését elbeszélő történet Pliniusnál maradt fenn. Ehhez lásd: VÍGH (2006: 17.).

rávezeti a művészt annak megállapítására, hogy az arc kifejezés a lelkiállapot függvényében változik, és az olyan erkölcsi tulajdonságok is, mint a nagylelkűség, a bőkezűség, a hitványság, a mértékletesség, a kicsinyesség, a bölcsesség, a felfuvalkodottság vagy a faragatlanság, kiülnek az arcra, legyen az ember akár mozdulatlan, akár mozgás közben. A festő képes, sőt köteles is ezeket a tulajdonságokat a lehetőség szerint leghűbben ábrázolni.¹⁴¹

A beszélgetésekben Parrhasiosz, aki az élőlények festője (*dzógraphosz*), és aki annak alapján készíti másolatát, amit lát, (Xen. *Mem.* 3.10.1.) fogas kérdéseket kap a filozófustól, amelyek megválaszolásakor fény derül művészetének egymással ellentétes törekvéseire is. Az első kérdések valójában Szókratész festészetről szerzett ismereteit tartalmazzák, és céljuk a közös tudásalap megképzése e művészet tárgyát, utánzásának módjait és eszközeit illetően:

1. (...) – A festészet, ugye, azt utánozza, amit látunk? Ti, festők, színek segítségével utánozzátok a homorú és domború, homályos és fényes, kemény és lágy, érdes és sima, fiatal és öreg testeket?

1. (...) ἄρα, ἔφη, ὦ Παρράσιε, γραφικὴ ἐστὶν εἰκασία τῶν ὁρωμένων; τὰ γοῦν κοῖλα καὶ τὰ ὑψηλὰ καὶ τὰ σκοτεινὰ καὶ τὰ φωτεινὰ καὶ τὰ σκληρὰ καὶ τὰ μαλακὰ καὶ τὰ τραχέα καὶ τὰ λεῖα καὶ τὰ νέα καὶ τὰ παλαιὰ σώματα διὰ τῶν χρωμάτων ἀπεικάζοντες ἐκμιμῶμεθα.

(Xen. *Mem.* 3.10.1.)

Parrhasiosz válaszában megerősíti Szókratész kérdésbe burkolt meghatározását: a festő színekkel utánozza az ábrázolás tárgyát, az élőlény testének azokat a minőségeit, amelyek festészeti eszközökkel megörökíthetők (és amelyek a szem számára érzékelhetők). Mint az a továbbiakból kiderül, az alkotói folyamat során viszont célja nemcsak a látottak hű ábrázolása, de a szép formák megmintázása, a szép látvány előállítása is. Közismert, hogy az élők közül senki sem tökéletes, mindenkinek van olyan látható jellemzője, amely tökéletlenségével megbonthatná az összkép szépségét, ezért ahhoz, hogy utóbbi valóban szép látványt nyújtson, a hiányzó

¹⁴¹ VÍGH (2006: 18.)

szép formákat más helyekről, más mintákról kell összegyűjteni. (Vö. Xen. *Mem.* 3.10.2.) A szép látvány és a tárgy természetű utánzatának előállítására irányuló törekvés részben szemben állnak egymással. Szókratész nézete szerint ráadásul a legszebb képet a lélek természetének megfestése kínálja:

3. – Mondd csak, a leginkább megkapót, a legkellemesebbet, a legkedvesebbet, a legkívánatosabbat és a legszeretetre méltóbbat, vagyis a lélek természetét utánozzátok-e? Vagy azt nem lehet?

3. (...) ἔφη, τὸ πιθανώτατον καὶ ἡδιστον καὶ φιλικώτατον καὶ ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον ἀπομιμῆσθε τῆς ψυχῆς ἥθους; ἢ οὐδὲ μιμητὸν ἐστὶ τοῦτο; (Xen. *Mem.* 3.10.3.)

A filozófus arra kíváncsi, hogy a festő képes-e az ember legkiválóbb adottságainak utánzására. Parrhasziosz a filozófus kérdését hallva viszont tanácstalan, hiszen a léleknek se aránya (*szümmetria*)¹⁴², se színe (*khróma*)¹⁴³ nincsen, és semmivel sem rendelkezik mindabból, amiket Szókratész helyesen úgy sorolt fel, mint amik az élőlény kinézetéből, formájából a festő számára utánozhatók. (Vö. Xen. *Mem.* 3.10.3.) Szókratész beszélőpartnere tehát a lélek kiválóságait, amelyekre Szókratész utal, láthatatlannak, következőképpen megfesthetetlennek véli, ezzel pedig akarva-akaratlan tagadja, hogy az a test formáját észrevehetően alakíthatná. A filozófus azonban erről másképp vélekedik, és feltételezhetően éppen Parrhasziosz kijelentésének következménye okán cáfolja a festő kijelentését. Cáfolatában nem állítja azt, hogy a lélek látható minőségekkel rendelkezne, de olyan hétköznapi tapasztalatokon nyugvó példákat sorol fel, amelyek igazolják, hogy a test átalakul a lélek bizonyos pillanatnyi vagy tartós

¹⁴² Együttes mérés; mérés összehasonlítás révén; helyes arány; szimmetria.

¹⁴³ Test felszíne; bőr; test színe; arcszín; arc(festék).

állapotai, jellemvonásai hatására. Például az ember olykor barátságosan (*philophrón*)¹⁴⁴, olykor ellenségesen (*ekhthrosz*)¹⁴⁵ néz embertársára, és ez szeméből kiolvasható. (Xen. *Mem.* 3.10.4.)

5. (...) – De a méltóságteljes és a szabad emberhez méltó, a közönséges és a rabszolgára valló, a józan és a bölcs, a dölyfös és az illetlen viselkedés is átsüt az ember arckifejezésén és testtartásán, akár áll, akár mozog.

5. (...) ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς τε καὶ ἐλευθέριον καὶ τὸ ταπεινὸν τε καὶ ἀνελεύθερον καὶ τὸ σωφρονικὸν τε καὶ φρόνιμον καὶ τὸ ὕβριστικὸν τε καὶ ἀπειρόκαλον καὶ διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων καὶ ἐσώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνεται.

(Xen. *Mem.* 3.10.5.)

A szemén, az arcon (*proszópon*)¹⁴⁶ és a testtartáson, a testalkaton (*szkhéma*)¹⁴⁷ megmutatkozik a lélek pillanatnyi és tartós állapota függetlenül attól, hogy az ember éppen mozgásban van-e vagy sem, vagyis előbbi cselekvő módon formálja, alakítja az utóbbit, és ezt nem befolyásolja az sem, ha az éppenséggel hozzá hasonlóan tevékeny. A lélek megmozgatja a testet annak ellenére, hogy az esetleg maga is épp valamilyen más mozgást végez. Parrhasziosz a filozófus minden eddigi észrevételét vagy kérdésként álcázott állítását elfogadja. Egyedül a beszélgetésükben utoljára elhangzó kérdést hagyja részben megválaszolatlanul. Ebben Szókratész afelől érdeklődik, hogy az ember vajon azokat az élőlényeket nézi-e szívesebben, akik szépek (*kalosz*), jók (*agathosz*) és szeretetreméltók (*agapétosz*)¹⁴⁸, vagy akik rútak (*aiszkhrosz*), rosszak (*ponérosz*) és gyűlöletesek (*miszétosz*)¹⁴⁹. A festő erre csupán annyit mond, hogy a kettő igen különböző hatásokat vált ki szemlélőjéből, (Vö. Xen. *Mem.* 3.10.3-5.)

¹⁴⁴ Jóindulatú; jóakarátú; baráti érzelmű; kedves.

¹⁴⁵ Ellenséges valakivel szemben.

¹⁴⁶ Arc; tekintet; álarc; személy.

¹⁴⁷ Forma, (kül)alak; külső megjelenés, látszat; viselkedés; testtartás; méltóság; modor; jellem; jellegzetesség.

¹⁴⁸ Szeretett; kedvelt; vágyott.

¹⁴⁹ Gyűlöletes; gyűlöletre méltó.

de valószínűleg azért nem felel egyebet, mert a válasz az eddigiek alapján elég egyértelmű. Úgy tűnik ugyanis, hogy a filozófus beszédpartnerét a következők belátására szeretné rávezetni: a lélek természete a testnél kiválóbb, hiszen a „leginkább megkapó”, „a legkellemesebb”, „a legkedvesebb”, „a legkíváncsiabb” és a „legszeretetre méltóbb,” általában véve szebb és jobb is bármilyen testi erénynél. Másodszor képes alakítani, formálni az ember testét, hiszen pillanatnyi és tartós állapotai látszanak a szemben, a tekinteten, az arcon vagy a testtartáson. Harmadszor, ha ezeket is utánozza a festő, festménye elevenebb és így még inkább természetű hatást kelt. Negyedszer, hogy a művet kellemes legyen szemlélni, meg kell szépíteni a mintául szolgáló személy minden csúf, hitvány jellemzőjét, nemcsak a test karakterét, de ennek olyan formáit is, amelyekért a lélek természetének állapotai felelnek.

A festő és Szókratész beszélgetésében a filozófus úgy vélekedik, hogy a lélek természete, egyes érzelmei, beállítottságai, jellemvonásai, akár pillanatnyi, akár tartósan fennálló, láthatóvá és felismerhetővé válnak az ember testén. BÉKÉS értelmezése eddig a pontig megállná a helyét. A korábbi, a fiziognómia tudományának kezdeteivel kapcsolatos feltételezéseink alapján a felsorolt lelki jellemzők közül azonban nem mindegyik alkotja a fiziognómia vizsgálati tárgyát. Kiesnének azok a testi jegyek, amelyek a gondolkodással kapcsolatosak, és azok is, amelyek pillanatnyi felindultságot jeleznek: előbbiek azért, mert bizonytalan, hogy valóban megváltoztatják-e a test karakterét, hiszen Pszeudo Arisztotelész nézete szerint az ilyen típusú lelkiállapotok nem tetten érhetők a testen, utóbbiak pedig azért, mert nem veleszületett vagy tartósan fennálló járulékos jegyek, így nem vesznek részt az ember karakterének megformálásában sem. Kétségtelen viszont, hogy Szókratész úgy véli, a testen felismerhető a lélek néhány állapota, mint ahogy nem fér kétség ahhoz sem, hogy a lélek természete, formája (*pszükhész éthosz*) a testtel szoros összefüggésben áll, előbbi hatására megváltozhat utóbbi

alakja. Ennyiben úgy tűnhet, a korábban felvázolt fiziognómiai alapokkal – néhány megfigyelést kivéve – összeegyeztethető Szókratész álláspontja. A filozófus azonban külön kiemeli, hogy az emberen a test nyugvó vagy mozgó állapotától, cselekvésétől függetlenül is megmutatkoznak bizonyos lelki jegyek, és ez igencsak gyengíti annak az elképzelésnek a tarthatóságát, hogy a szöveg fiziognómikus tudatosságról, tudásról ad számot. Mert a filozófus ekkor a lélek természete és a test adottságai között nem kölcsönviszonyt vagy harmóniát tételez, amely a fiziognómia tudománya hippokratészi előzményének és Pszeudo Arisztotelész értekezéseinek is egyik alaptétele, hanem arra mutat rá, hogy a lélek a testtől függetlenül, autonóm módon képes hatást gyakorolni utóbbi részeire, formájára. Rávezető, kérdező, tanító beszélgetésében nem veti el a festő zavart okozó tudását sem, amely szerint a léleknek nincsenek látható minőségei. Ha ezt elfogadjuk, BÉKÉS és EVANS értelmezése, amelyek szerint Xenophón Szókratésze az *Emlékeim Szókratészről* 3. könyvének 10. fejezetében fiziognómikus megállapításokat tesz, nem tartható, mert a lélek természete független a testtől, nem rendelkezik hozzá hasonló alakokkal és minőségekkel, és nem hasonul hozzá cselekedeteiben-szenvedélyeiben sem.

A 3. könyv 10. fejezetének második dialógusában Szókratész Kleitóntól, a szobrásztól (*andriantopoion*) szeretné megtudni, hogy mitől tűnnek ennyire elevennek szobrai, de a kérdezett habozását látva végül ismét ő, a filozófus felel. Kleitón szobrai azért hasonlítanak az élő emberhez, és adják annak hű másolatát, mert műalkotásának mintája élő ember, valamint az ábrázolt testet a szobrász cselekvés közben, különböző mozdulatokat végezve örökíti meg. (Vö. Xen. *Mem.* 3.10.6-7.) Szókratész nézete szerint, amellyel egyetért Kleitón is, a szobron

kifejezésre jutó érzelmek (*pathé*)¹⁵⁰ segítenek abban, hogy a műalkotás látványa a szemlélőben gyönyört (*terpszisz*)¹⁵¹ keltsen. Ezt a hatást pedig egyrészt az érzelmeket tükröző tekintet ábrázolásával érheti el, másrészt úgy, hogy a testen láthatóvá teszi a lélek tevékenységeit (τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα) is. Németh György fordításában: „A szobrásznak a lélek rezdüléseit a testtartással kell kifejeznie.” (δεῖ ἄρα, ἔφη, τὸν ἀνδριαντοποιὸν τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τῷ εἶδει προσεικάζειν.) (Vö. Xen. *Mem.* 3.10.7-8.) Szókratész a szobrással beszélgetve sem azt állítja, hogy a test és a lélek bizonyos tevékenységei között kölcsönhatás van, hanem azt, hogy a művész úgy keltheti a szobor látványa által az élet illúzióját, az elevenesség látszatát a befogadóban, ha azt ábrázolja, ahogyan a lélek tevékeny és alakítja a test vonásait. Annak ellenére, hogy Szókratész ebben a részben a lélekkel kapcsolatban a *pathé* szót is használja az érzelmek jelölésére, az idézetből és a festővel folytatott beszélgetésből is kitűnik: ezúttal az érzelmek nem a lélek szenvedélyeiként, a test cselekvésére adott válaszként értendők. A szobrásznak az elevenesség hatása kedvéért úgy kell az élőlényt utánoznia, hogy annak teste és lelke is tevékeny, egymástól függetlenül. A testtartásban a test, míg a tekintetben a lélek mozgalmassága tükröződik. BOYS-STONES értelmezésében Xenophón ezekben a beszélgetésekben arra szeretne rámutatni, hogy a lélek számára a test eszköz, előbbi formálja, alakítja az utóbbit, függetlenül attól, hogy éppen maga is tevékeny-e vagy sem.¹⁵²

Végezetül a 10. fejezet harmadik beszélgetésben a filozófus a páncélkészítőmester Pisztiasszal az arányosság objektív vagy szubjektív voltát vitatja meg. A kézművesnek munkája létrehozásakor nem a gyönyörködtetés a célja, hanem az, hogy az elkészült használati tárgy minél jobban illeszkedjen viselője testi adottságaihoz, és minél kevésbé okozzon neki kelle-

¹⁵⁰ Szenvedély; szenvedés; baj; történés.

¹⁵¹ Öröm; gyönyörűség; kielégítés (vágyé); megelégedettség.

¹⁵² Vö. BOYS-STONES (2007: 34.).

metlenséget. Az arányosság nem objektív mérték, hanem testreszabott illeszkedés. A gyönyörködtetés a vért esetében másodlagos. A jó vért célszerű, a minél jobb használhatóság kritériumának engedelmeskedik, és nem a szép forma szab mértéket és irányt készítőjének. (Vö. Xen. *Mem.* 3.10.9-14.) BOYS-STONES szerint ekkor sem másra esik a hangsúly, mint arra, hogy a test mennyiben felel meg a lélek céljai számára.¹⁵³

Xenophón *Emlékeim Szókratészről* 3. könyvének 10. fejezetének nem az a célja, hogy a filozófus fiziognómiai ismereteit mutassa be. Az élőlények lelke különbözik testüktől. Művészen utánczolt hasonmásaik azonban az által válnak igazán elevenné és gyönyörködtetővé, ha rajtuk a lélek tevékenysége is meglátszik. A szép, szeretetreméltó stb. lélek pedig autonóm, nem függ a test mozdulataitól, épp ellenkezőleg, utóbbi tevékenységeitől függetlenül maga is aktív, a test alakítója, formálója. Xenophón elemzett részei mindemellett arról tanúskodnak, hogy a *kalokagathia* művészi elve mellett a művészek számára egyre fontosabb tényező a hasonlóság is. Az élőlények másolatai először is akkor látszanak az eredetihez hasonlónak és természetűnek, ha a művészek eleven minta alapján dolgoznak. Másodszor akkor, ha a mintául szolgáló egyes emberek testi tulajdonságai mellett azok lelki kvalitásai, érzelmei is megjelennek. Az alkotóművészetek lényeges tényezője: a műalkotásnak a lehető leghűbben kell imitálnia választott tárgyát, ugyanakkor a csúf formákat szépekkel kell kicserélnie. Szókratész feltételezi, hogy a lélek bizonyos jellemzői és állapotai közvetve tetten érhetők a testen, a láthatatlan lélek néhány tevékenysége a tekinteten, az arckifejezésen, a taglejtésen, a tartáson keresztül megmutatkozik. Szókratésszel beszélgetve belátja ezt Parrhasziosz és Kleitón is. A filozófus és a festő beszélgetésében a természetűség mellett domináns erő a szép forma megalkotásának vágya és követelménye, a gyönyörködtetés garanciája is, amelyet nem lehet teljes mértékben összeegyeztetni a természetűség elvével, hiszen senki sem tökéletes, senki sem

¹⁵³ Uo.

maradéktalanul szép az élőlények között. Ilyenkor a hitelesség rovására a hiányzó szép formát más mintáról (vagyis más élőlényről?) utánozzák. Szókratész összességében a *kalokagathia* és a természetűség elveit próbálja összebékíteni. Fontos a számára, hogy a műalkotás elevennek hasson, ugyanakkor legalább ennyire jelentős, ha nem jelentősebb, hogy a művész minden természet adta csúf jegyet szépekkel helyettesítsen, és így a műalkotás összképe is szép lehessen. Parrhasiosznak ezért feltételezhetően utolsó kérdésével azt tanácsolja, hogy a lélek testet alakító felindulásai, érzelmei, jellemvonásai közül is csak az eszményt, a szépet, a jót, az erényeset fesse meg. Végeredményben Szókratészt művészetfelfogásában a művész feladata továbbra sem az egyes ember jellemének, lelkiállapotának hű ábrázolása, hanem a szép, jó, kiváló formáké, mert ezek gyönyörködtetnek. A filozófus végső soron nem támogatja sem a fiziognómiai pontosságú, sem pedig a portrészzerű utánzatok létrehozását. A Kleitónnal folytatott dialógus elején Szókratész leszögezi, hogy a művész szobrai szépek, és ezt követően csak a természetűség – valójában az elevenesség látszatának – kérdése mozgatja. A kézműves Pisztiasz pedig arra példa, hogy a mesterember a művészekkel szemben nem gyönyörködtetésre törekszik; a vérték formájának jellemzőit, méreteit és értékét nem a gyönyörködtetés vágya, hanem a célszerűség adja meg. A vért erénye, ha minél jobban betölti célját, és szolgálja viselőjét, a harcost a csatákban. A művészi és mesteri alkotások céljainak különbözősége mellett azonban kirajzolódik egy fontos közös jegy is: a művész és a mesterember produktumai kiválóságának egyik tényezője az egyes ember testének (és lelkének) lehető legrészletesebb és -pontosabb ismerete. Mind a festmény és a szobor mintájául szolgáló egyénnek, mind pedig az elkészítendő vért viselőjének a testi adottságai, vagyis az élő, eleven test esetlegességei, formái és formátlanságai a készülő produktum fundamentumai. Xenophón az élő ábrázoló művészt és az őt vértjével harcossá alakító mesterembert úgy mutatja be, mint akik már részben elfordultak az eszmék, absztrakciók világától, és helyette tekintetüket az egyes emberre

– annak szépségeire, rótságaira, erényeire és jellemhibáira – szegezve munkálják meg anyagukat.

Xenophón egy másik szókratikus írásában, a *Lakomában* Szókratész saját bevallása szerint „mértéktelen pocakkal” (*gasztér megasz*) rendelkezik, amit, látva a táncosok mozgását, táncol szeretne kordában tartani. Bár a többiek ennek hallatán nevetésben törnek ki, a filozófus komoly beszédet mímelve a tánc számos hasznára, előnyére mutat rá. Testmozgásként a táncolás az egész testet megmozgatja, és ezáltal egyenlő mértékben edzi a testrészeket. Gyakorlásához pedig nincs szükség nagy helyre sem, aminek több előnye is van: mert ennek köszönhetően egy kis szobában, mások szeme előtt rejtve és időjárástól függetlenül is táncolhat Szókratész. (Xen. *Symp* 2.16-19.) A filozófus akkor is megnevetteti a lakoma vendégeit, amikor azt a feladatot találják ki, hogy mindenkinek el kell mondania, miben a legkiválóbb, majd pedig bizonyítania kiválóságának értékét. Szókratész ugyanis kiválóságaként kerítő voltát nevezi meg. (Xen. *Symp*. 3.10. Vö. uő. *Mem*. 3.11.) Kritobulosz, aki szépségét tartja kiválóságának, épp ennek értékét bizonygatva azt állítja, hogy bárki előbb csókolná meg őt, mint Szókratészt, még akkor is, ha ő nem szólna egy szót sem. A filozófus pedig hiába beszélne bölcsen, nem kerekedhetne fölül szépségén. Szókratész meglepetten reagál Kritobulosz incselkedésére:

19. – Micsoda? – hökkent meg Szókratész. – Kérkedésedből úgy veszem ki, hogy szebbnek tartod magad nálam!

– Bizony, Zeuszra – ismerte el Kritobulosz –, különben csúfabb lennék, mint a szatírpjátékok valamennyi Szilénosza.¹⁵⁴

19. τί τοῦτο; ἔφη ὁ Σωκράτης: ὥς γάρ καὶ ἐμοῦ καλλίων ὢν ταῦτα κομπάζεις. νῆ Δί', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἢ πάντων Σειληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἰσχιστος ἂν εἴην. [ὁ δὲ Σωκράτης καὶ ἐτύγχανε προσεμφερῆς τούτοις ὢν.

(Xen. *Symp* 4.19.)

¹⁵⁴ „Szókratészt Platón is szatírhoz hasonlítja, Lakoma 15b-c.” – Németh jegyzete. Xenophón, *Lakoma* (2003: 671, jegyzet a 4.19-es szöveghelyhez)

Kritobulosz hasonlata nyomán a filozófus egy rögtönzött szépségversenyre hívja ki a kérkedőt, amelyen összemérhetik bájaikat. Ezen a versenyen Xenophón néhány, a Szilénosz-hasonlatot harmonizáló külső jegyet tulajdonít Szókratésznek. Szeme kidülledt (*epipolaiosz*), minek köszönhetően jobban lát oldalra is. Kritobulosz szerint ilyen szeme a ráknak (*karkinosz*) van. Orrlyukai tágak, nagyra nyitottak (*anapetannümi*), ezért jobban érzi a szagokat; orra pisze (*szimosz*), amely így kevésbé gátolja a látásban, és ajka vastag (*pakhüsz*), amelyre Kritobulosz azt mondja, jelezve, hogy érti a tréfát, utóbbival nem csak jobban tud harapni, de biztosan jobban is csókol a filozófus, mint ő. Szókratész még két kiegészítést tesz Kritobulosz tréfás-gúnyolódó szavaihoz. Egyrészt, hogy a szája azok alapján, amilyennek Kritobulosz lefesti, talán még a szamárnál is csúnyább, másrészt, hogy azt viszont el kellene fogadnia a filozófus szépsége mellett szóló érvként, hogy ő valóban jobban hasonlít a szilénoszokhoz, akiket viszont „(...) az istennők, Naiászok hoztak világra,” ezzel mintegy jelezni kívánja rokonságának „előkelő” voltát. (Xen. *Symp.* 5.5-7.) EVANS és BÖHME szerint Xenophónnál a filozófus külső leírása fiziognómikus.¹⁵⁵ BÖHME, mielőtt rátérne Szókratész csúfságának fiziognómiai jelentésségére, Szókratész és Kritobulosz megmérettetését a *kalokagathia* törvénye felől veszi szemügyre. Véleménye szerint Szókratész a szépségversenyen argumentatívan ugyan győz, a fiatal ítések azonban nem az érvekre hallgatnak, hanem hagyják magukat megtéveszteni Kritobulosz érzékekre ható bájai által, és ennek következtében utóbbit választják győztesnek.¹⁵⁶ Hiába kéri Szókratész a verseny kezdetekor, hogy hozzák közelebb a lámpást, és viszi azt még közelebb vetélytársához az ítélet meghozatalakor, hiába világít rá érvelésében az érzékek megvesztegethetőségére a test bájai által, a bírák nem látják, hogy Kritobulosz szépsége csak hamis fénnel tündököl előttük. (Vö. Xen. *Symp.* 5.2 és 5.9.)

¹⁵⁵ Vö. EVANS (1969: 46.), BÖHME (²2014: 177-178.).

¹⁵⁶ Vö. BÖHME (²2014: 177.).

BÖHME szerint annak ellenére, hogy a beszélgetés elején mindkét versenyző elfogadja a *kalokagathia* szabályát, megmérettetésük során és annak következményeként a jó és szép egysége felbomlik. A verseny elején Kritobulosz szépnek látszik, Szókratész pedig Szilénoszhoz hasonló voltában a rútság mintapéldája, az érvelés végén e jelzők felcserélődnének egymással. Mert ha a szép nem más, mint a célszerűségként értett jó, akkor Szókratész előnytelennek tűnő testi adottságai sokkal szebbek/jobbak Kritobuloszéinál. Ezt azonban a bírák nem látják, mint ahogyan azt sem, hogy Kritobulosz kiválósága megfelelő fényviszonyok között, az ész világosságánál szertefoszlik. Ennek következtében pedig a verseny nem igazolja a szép és jó egységét, a *kalokagathia* működését sem. BÖHME Szókratész szépségversenyben felbukkanó külső jegyeit fiziognómiai ismertetőjelekként kezeli, amelyeket a szatírájátékok Szilénoszával való hasonlatossága fog egybe.¹⁵⁷ A filozófus pisze orrára és kidülledő szeméire Pszeudo Arisztotelésznél talál idevágó megfigyeléseket: „Azok is buják, akiknek lapos, nyomott az orruk, lásd a szarvasokat,” (Arist. [*Phgn.*] 61. 811a) és „(...) a dülledt szeműek viszont ostobák, lásd az összbenyomást és a szamarakat.” (Arist. [*Phgn.*] 63. 811b) BÖHME Szókratész említett külső jegyeit a filozófus fiziognómiájaként értelmezi, amelyet a szilénoszokhoz való hasonlatossága rendez össze. A szilénoszok, akik eredetileg Dionüszosztól független, önálló démonok, félig emberek, félig lovak, lovakra jellemző orral, farokkal, gyakorta lólabakkal, vagy legalábbis lópatákkal. Ehhez olykor, hogy az állati vonásokat hangsúlyozzák, a testet teljesen vagy részben szőr fedi, az arcot szakáll. Sokszor az arcon is állatokra jellemző tulajdonságok figyelhetők meg, mint amilyen a nagy száj, a kerek szem és a pisze orr. Az i. e. 5. századra a bölcs, a bajelhárító szilének, a jóságos démonok valószínűleg a kómosz és a szatírájátékok hatására külső és belső tulajdonságaikat tekintve is megváltoznak, idővel elvesztik függetlenségüket, és Dionüszosz kö-

¹⁵⁷ Vö. BÖHME (2014: 178.).

vetőivé válnak. Az istenség mellett Szókratész idejére a szilének és szatírok olyan keveréklények, akik a határokat nem ismerő, tobzódó érzékiséget szimbolizálják, a bor, a mámor, a tánc, az érzéki gyönyörök kedvelői, és Dionüszosz követőiként, szolgálóiként vesznek részt az orgiasztikus ünnepeken. Ehhez képest Szilénosz Dionüszosz nevelőjeként igen későn jelenik meg az istenséghez fűződő történetekben.¹⁵⁸ Mint arra HARTMANN rámutat, Platón és Xenophón nem érez még határozott különbséget a szilének és szatírok alakjai között, amire abból következtethetünk, hogy e szavakat mind a két szerző szinte egymás szinonimáiként használja. A szilénoszokat és a szatírokat csak a történeti változások kései szakaszában osztják fel fiatal és idős csoportokra valószínűleg a szatírdátók hatására. Először i. e. 470 körül jelenik meg tipikus szőrszerű öltözetében Papposzilénosz, az idős szatír, aki kopaszodik, pocakos, és a fiatal szatírkar vezetője.¹⁵⁹ Euripidésnél végül a szatírok/ szilének élére lépő idős vezető kapja a Szilénosz nevet, míg a fiatalokat szatíroknak nevezik. A képi ábrázolásban ez a differenciálódás azonban nem következett be.¹⁶⁰ BÖHME szerint Szókratész szilénnel való fiziognómiai hasonlósága egyes tulajdonságokon keresztül közvetítődtek, mely állítását a szilénekre jellemző tulajdonságok felsorolása követi: ebben utal kerek fejükre, erős szőrzetükre, nagy hajukra, pisze orrukra, nagy szájukra és kerek szemükre. Gondolatmenetét folytatva pedig úgy véli, ha egyszer valaki hasonlóságot állapított meg Szókratész és a szilének kinézete között, akkor mások ebből biztosan belső tulajdonságainak szilénosz-jellegére is következtettek. Az, hogy a filozófus szatírhoz hasonlít, BÖHME szerint előrejelzi azt a feszültséget is, amely közte és a polisz ideálja között képződik meg.¹⁶¹

¹⁵⁸ Vö. PAULY–WISSOWA Zweiter Reihe, Fünfter Halbband (1927: 37; 47-49.).

¹⁵⁹ Vö. BÄBLER: (2001: 553.).

¹⁶⁰ Vö. PAULY–WISSOWA Zweiter Reihe, Fünfter Halbband (1927: 37; 47-49.).

¹⁶¹ BÖHME (2014: 177-178.).

BÖHME Xenophón *Lakomájának* Szókratész-alakjáról kevert értelmezést ad. Először Szókratészt úgy mutatja be, mint aki egy szépségversenyen keresztül érvényteleníti a *kalokagathia* szabályát, és aki éppen alakja ironikus voltán keresztül sem felel meg e szabály követelményének. Majd a pszeudo arisztotelészi fiziognómia néhány ismertetőjelét és a szatírok, szilének képi toposzának némely vonását véli felfedezhetőnek Szókratész xenophóni figuráján. Végül a szatírok, szilének képi toposzait, tulajdonképpen Szókratésztől függetlenül is, úgy kezeli, mint amelyek a filozófus kortársai számára működhetnek fiziognómiai tudásként: akik az ő ábrázataikat viselik magukon, azok belső tulajdonságaikban is hasonlóak kell legyenek hozzájuk. Mint korábban azonban többször is jeleztük már, a szatírok, szilének mitológiai lények, amelyek kívül esnek a fiziognómia tárgyterületén. A Szilénosz-hasonlatnak nem lehet fiziognómiai olvasata. Márpedig a filozófus szépségversenyen megismert külső jellemzői valóban harmonizálnak a Szilénoszok képi toposzával. BÖHME tehát abban nem téved, hogy Xenophón *Lakomájában* Szókratész néhány, a szilénoszok, szatírok képzőművészeti ábrázolásaiból és a szatírajátékokból ismert jellemzőjével van ábrázolva. Valószínű, hogy ezek közvetve vagy közvetlenül befolyásolták Xenophónt mestere alakjának megformálásakor. Pocakos volta, vénsége ellenére tánchoz való vonzódása, kerítő mestersége, arcának vonásai együttesen a pocakos, kopaszodó Papposzilénosz alakját idézik meg, aki a szatírok karát vezeti. SCHEIBLER elmélete szerint, ha feltételezhetjük is, hogy a történeti Szókratész csúf volt, valószínűleg csúfságát nem szabadott felismerhető vonásokkal, realiztikusan utánozni. Talán Xenophónnak is ehelyett kínált köztes megoldást a szilénosz toposzának használata alakja megformálásakor.¹⁶²

¹⁶² Vö. SCHEIBLER (1993: 172, 187.).

4.2. Platón fiziognómiai megjegyzései?

Ebben az alfejezetben nem lehet célunk Platón teljes életművének átvizsgálása az alapján, hogy mely művekben kristályosodik ki olyan lélekfilozófia és testfelfogás, amellyel összeegyeztethetők lennének a fiziognómia tudományának kezdeteiről feltételezett alapelvek. (Ezt valószínűleg csak több értekezés együttvéve vizsgálhatná kimerítően.) Az eddig sok esetben kiindulópontként kezelt EVANS mellett ezúttal BOYS-STONES vizsgálataira támaszkodva próbáljuk mégis néhány vonással felvázolni Platón filozófiai nézetei és a fiziognómia tudománya között lehetséges vagy éppen valószínűtlen érintkezési pontokat. EVANS kutatásai során számos olyan szöveghelyet talál, amelyben fiziognómiai tudatosságot vagy ikonisztikus ábrázolásra utaló jeleket diagnosztizál. Így például több olyan locust említ, (Pl. *Symp.* 188a, *Ti.* 86a, *Leg.* 5.747d) ahol valamely humorelmélet vagy éppen Hippokratész hatása kimutatható. (Könyve elején EVANS a humorelméleteket és a hippokratészi orvoslást a fiziognómia tudományának alapelveiként tárgyalta.) Platón több helyen etnográfiai megfigyeléseket tesz (Pl. *Ti.* 24c, *Resp.* 435e-436a), máshol a lélekvándorlással kapcsolatban az állatok és emberek karaktereinek hasonlóságaira vagy éppen különbségeire hívja fel a figyelmet. Míg a *Phaidón*ban az ember olyan állat testébe kerül, amelynek karaktere hasonló lelkéhez, (Pl. *Phd.* 81e-f), addig az *Államban* „a lélek – ha más életformát választ – szükségképpen mássá is lesz” (Pl. *Resp.* 618b Vö. uo 618-620c). Szókratészt a *Menón*ban Menón zsibbasztó rájához (*narké*) hasonlítja (Pl. *Men.* 80a), Szókratész védőbeszédében pedig a filozófus önmagát nevezi bögölynek (*müópsz*), aki az Athént jelképező lomha paripát csipkedi jószándékúan. (Pl. *Ap.* 30e-31c) EVANS Szókratész platóni jellemábrázolását, amelyet a *Phaidón* (Pl. *Phd.* 102b), a *Theaitétosz* (Pl. *Tht.* 143e; 209b), a *Menón* (Pl. *Men.* 80a) és a *Iakoma* (Pl. *Symp.* 215b) dialógusaiból ismert külső vonásaiból állít össze, az etikai típusba sorolja, és ebbe a csoportba kerülne először a *Phaidrosz*ból ismert

híres mítosz a lélek három részéről is, a két paripa leírása azonban annyira részletes, hogy EVANS végül ábrázolásukat ikonisztikusnak minősíti. Ráadásul a lovak jellemzésében több, a későbbi fiziognómiai szakkönyvekből ismert ismertetőjelet is felfedez, minek hatására ezek elemzésébe kezd. Összességében úgy véli, Platón filozófiájában azok a leírások, amelyek a lelket fantáziadús állathasonlatokkal próbálják megragadni, a jövőbeli fiziognómiák aszindetikus vázlatait előlegezik meg. Általában véve pedig egy-két olyan hely van, ahol Platón a fiziognómia tudományának minden aspektusát érinti, bár nem részletezően. (Ezeket a helyeket EVANS nem jelöli ki összegzésében.) Az őt követő gondolkodók feladata, hogy kiteljesítsék a portré humorisztikus, etnográfiai, zoológiai, ikonisztikus és etikai típusait.¹⁶³

BOYS-STONES EVANS módszerétől eltérően és az értekezésünkben képviselt szigorúbb fiziognómia-felfogáshoz nagyon hasonló alapokra építve vizsgálja Platón filozófiájának, az ő szóhasználatában pszichológiájának, a fiziognómia tudományával való összeegyeztethetőségét. Mivel tudatában van annak, hogy a platóni életmű pszichológiai alapvetéseit tekintve sem egységes, igyekszik kerülni az általános kijelentéseket. Szerteágazó vizsgálatai során számos módon cáfolja, hogy Platón elfogadhatónak találta volna a fiziognómia tudományát. Platón nem érthetett egyet egy olyan test-lélek felfogással, amely azt állítja, hogy a test természetéből a karakter természetére képes következtetni.¹⁶⁴ Nem érthetett egyet, mert a lélek a lélekvándorlás következtében már azelőtt, hogy a test börtönébe került volna, rendelkezik előtörténettel, így (morális) karaktere függ az inkarnációt megelőző tapasztalatoktól is. Ha elfogadjuk, hogy Platón hisz a lélek örökkévalóságában és a lélekvándorlásban – amelyre utaló szöveghelyeket EVANS is megadott –, a test bár alakítható és formálható fizikai hatások által, a lélek

¹⁶³ Vö. EVANS (1969: 20-22.).

¹⁶⁴ Vö. BOYS-STONES (2007: 44.).

természetéhez azonban nem lesz születésétől fogva hasonló.¹⁶⁵ Márpedig a fiziognómia tudománya hasonlóságot feltételez test és lélek természete között, és kölcsönhatásként írja le együttműködésük formáját is. BOYS-STONES nem tagadja, hogy Platónnál ne lehetne olyan szöveg helyeket találni, amelyekben a filozófus azt állítja, vagy állításaiból az következik, hogy a test vagy a fizikai környezet hatással lehet a lélek karakterére. Ezek között ismét akad olyan, amelyet EVANS is említ (Pl. *Ti.* 24c; *Criti.* 111e; *Resp.* 435e; *Leg.* 747de). A lélekvándorlásban vetett hite ellenére olykor dialógusában olyan locusokat is felfedezhetünk, ahol a pszichikai karakter a fizikaihoz hasonlóan örökölt. (Pl. *Chrm.* 157d-158b; *Cra.* 394a) Annak ellenére, hogy Platón nem tagadja, hogy a fizikai hatások valamilyen módon befolyásolhatják az irracionális lelket, sosem állítja azt, hogy ezek a kezdetektől fogva determinálnák az embert, és nem is szabadna, hogy meghatározzák. BOYS-STONES értelmezésében a test csak egyike az irracionális lélekre ható tényezőknél. Hozzá hasonlóan hatással lehet rá például a nevelés és a diszciplinálás is.¹⁶⁶ Platón filozófiájában valószínűleg egy személy természetes állapota az irracionális lélek sajátos egyensúlyi helyzetét jelentheti az ember biológiai szükségletei és az ész kormányzó ereje között. Arról, hogy a test mennyiben képes irányítani a lelket, csak annyit mondhatunk, hogyha valami nem jól működik, ha a (természetes) nevelő hatások elmaradnak, a lélek hajlamossá válik arra, hogy olyan jellemet alakítson ki, amely megmagyarázható az egyén fiziológiájából.¹⁶⁷ Miután BOYS-STONES sorra veszi, hogy milyen formákban jelennek meg az emberek külső vonásai a szókratikus dialógusokban, valamint Platón többi művében, és ezek közül elveti azokat, amelyek valójában nem a test és lélek karakterológiáját adják, arra a következtetésre jut, hogy összesen három személy, Melétosz, Theaitétosz és Szókratész leír-

¹⁶⁵ Vö. BOYS-STONES (2007: 41.).

¹⁶⁶ Vö. BOYS-STONES (2007: 41-42.).

¹⁶⁷ Uo. 43.

sai, továbbá egy isten, egy sztereotípiája és a *Phaidros*-ból már említett metaforikus lovak jellemzései tarthatnának számot a fiziognómia tudományát kutatók érdeklődésére.¹⁶⁸ A fentebbi észrevételeket figyelembe véve azonban aligha feltételezhető, hogy ezekben fiziognómiai megjegyzéseket találhatunk. A következőkben csupán Szókratészt veszem szemügyre közülük.

BOYS-STONES Szókratész leírása tartalmazza *A lakoma* szilén-hasonlatát is, és egy kiegészítést EVANS adataihoz képest, amelyben a filozófus sajátos nézéséről szerzünk tudomást. („Ekkor Szókratész körülhordozta tekintetét, ahogy máskor is gyakran szokta” διαβλέψας οὖν ὁ Σωκράτης, ὥσπερ τὰ πολλὰ εἰώθει Pl. *Phd.* 86d) Mivel *A lakomában* Szókratész a képfaragók sziléneihez és speciálisan Marsziasz szatírhoz hasonló volta ismét távol vinne minket a fiziognómia tárgyterületétől, és mert benne a filozófus először Odüsszeusz, majd pedig mitológiai lények rokonságára lel, hogy végül minden hasonlóságtól megfosztódjon atipikusságán és csodálatosságán keresztül, e dialógus mesterképének elemzésétől eltekintünk. Platón dialógusaiban, a *Menón* és *Szókratész védőbeszédének* állatmetaforái hasonlatain túl a *Phaidón* tartalmaz még egy utalást Szókratész egy testi adottságára. Az ebben elhangzottak alapján ugyanis arra következtethetünk, hogy Szókratész nem lehetett túl magas, ha nála Szimmiasz és Phadón is magasabb volt. (Pl. *Phd.* 102b) A *Theaitétoszban* Theodórosz Szókratészt Theaitétoszhoz hasonlítja. Mint mondja: „nem szép, hanem – s ezt nehogy zokon vedd – pisze orrával és dülledt szemével inkább hozzád hasonlatos. No, azért ő nem oly feltűnő.” (οὐκ ἔστι καλός, προσέοικε δὲ σοὶ τὴν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων: ἦπτον δὲ ἢ σὺ ταῦτ’ ἔχει). (Pl. *Tht.* 143e) Szókratész ekkor a már említett szilénekre, szatírokra is jellemző vonásokkal gazdagodik. Arról, hogy e leírásnak is képzőművészeti gyökerei lehetnek, a később elhangzó szókratészi javaslat utal, amelyben Theaitétossal beszélgetve Szókratész azt láttatja be a fiatal tehetséggel, hogy Theodórosz a köztük fennálló hasonlóságot a festőkhöz hasonlóan állapította meg.

¹⁶⁸ Ezeket pontokba szedve össze is gyűjti BOYS-STONES: vö. BOYS-STONES (2007: 34-38.).

4.3. A Zópürosz-történet

Mint az az eddigiekből kitetszik, Platón és Xenophón Szókratész-jellemzései, a dolgozatban felállított kritériumok alapján nem fiziognómiai nézeteket érvényesítve készültek. BÖHME Szókratész fiziognómiájáról készült tanulmányához egy rövid Willamowitz-Moellendorf idézetet választ mottóul, amely így hangzik: Sokrates' Körperbildung hat notorisch den Anstoß zur Physiognomik gegeben." (Közismert, hogy Szókratész testalkata indította útjára a fiziognómiát.). FOERSTER ehhez hasonló gondolatot fogalmaz meg maga is, ugyanakkor szűkítve kijelentésének időkorlátait. Szerinte Cicero két éliszi Phaidón-töredékként kezelt szöveghelyétől számítva játszik a kései fiziognómiákban Szókratész személye fontos szerepet.¹⁶⁹

Cicero *A végzetről* című írásában Chrysippusnak olyan bakugrásaira hívja fel a figyelmet, amelyeket a természeti okok és az egyes emberi cselekedetek összekapcsolásakor tesz meg. Cicero elutasítja, hogy ok-okozati kapcsolat lenne természeti és előzetes okok és az ember vágyai és törekvései között, mert ez kizárná azt, hogy bármi is a hatalmunkban álljon. Nem vitatja ugyanakkor, hogy léteznek velünk született testi és szellemi adottságok, hajlamok, de tagadja, hogy ezek határoznák meg vágyainkat, cselekedeteinket. Állításai alátámasztására két személy példájára, Sztilpoéra és Szókratészére hivatkozik. Sztilpot annak ellenére, hogy részeges és nőcsábász természet az övé, barátai sose látták ezek szerint cselekedni, mert műveltsége segítségével mindig önmérsékletet tanúsított, ahelyett, hogy kiélte volna természet adta vágyait. Szókratész pedig a következőképpen kerül szóba:

Vajon nem olvashatunk-e arról, miként jellemezte Socratest Zophyros, a fiziognómus, aki azt állította, képes az emberek jellemét és természetét teljességgel megismerni a testük, a szemük, az arcvonásaik, a homlokuk alapján. Megállapította, hogy Socrates ostoba és bárgyú („bardum”), mert nem üregek a torka: ezek a részek el vannak zárva és torlaszolva – bizonygat. Még

¹⁶⁹ Vö. FOERSTER (1884: 11-12; 12, 1jz).

azt is hozzátette, hogy Socrates nőbolond, mire – úgy mondják – Alcibiades fölkacagott. Bár ezek a hibák természeti okokból fakadhatnak, megszüntetésük és teljes kiirtásuk – oly módon, hogy aki ilyesmire vállalkozik, megszabadul az efféle fogyatékoktól –, nem természeti okoktól függ, hanem az akaraton, az igyekezeten és a fegyelmen múlik. Ez utóbbiak mind eltűnnek, ha a végzet lényege és rendje a jóslás tanára is támaszkodik.

Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet, [p. 256] obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum; in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse.

[11] Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur. (Cic. *Fat.* 5.10-11. A magyar fordításban: Cicero: *A végzetről* 5,10.)

Cicero idézett szöveghelye több szempontból is jelentős. Először is általa feltételezhető, hogy Szókratész korában megjelentek a fiziognómiai tanok Athénban is.¹⁷⁰ Másrészt ezen a helyen nemcsak Szókratész egy újabb külső tulajdonságáról – üreg nélküli torkát (iugula concava non haberet, 'görbület nélküli nyakát'?, másutt tömzsi nyakként említi Kardos Tibor.) – szerzünk tudomást, hanem a fiziognómus mesterségének eszköztárával három veleszületett tulajdonságára is fény derül: ostoba, bárgyú és nőbolond (*stupidum, bardum, mulierosum*). Zóphürosz fiziognómusként a test, a szem, az arcvonás és a homlok ismertetőjeleinek szakértője, és ezek jellegzetességeit szemügyre véve következtet a lélek jellegzetességeire: a test a lélek tükre. Zóphürosz tudományos megfigyelésének eredménye ugyan mulattatja Alkibiadészt, de Cicero szerint, mert itt még az ő magyarázatából ismerhetjük meg, igaz lehet, hogy Szókratész valóban rendelkezett ezekkel a rossz hajlamokkal, de ezeken akaratával, igyekezetével és fegyelmével úrrá lehet. A *Tusculumi eszmecseréjében* már maga Szókratész védi meg a fiziognómust,

¹⁷⁰ A „fiziognómia” i.e 12. századi, mezopotámiai hagyományáról lásd VÍGH (2006: 11). A *physiognómia* kifejezés első előfordulásaként a *Corpus Hippocraticumot* (Ep. II.5. 1.) említi VÍGH (2006: 13).

azt állítva, hogy a felsorolt belső tulajdonságok mind igazak voltak rá, ezek veleszületett tulajdonságai. Azt, hogy nem határozzák meg mégsem jellemét, csupán eszének köszönheti, mert ennek segítségével kiirtotta magából veleszületett jellemhibáit.

Akiknek pedig az a hírük, hogy természetüktől fogva haragosak, vagy sajnálkozók, vagy irigyek vagy hasonlóak, azok mondhatni gyengélkedő lelkiállapotban vannak, de meggyógyíthatók, ahogy Szókratészről tartja a hagyomány. Amikor Zópürosz, aki azzal dicsekedett, hogy az emberek külsőjéből meg tudja állapítani a természetüket, és társaságban seregnyi hibát olvasott rá Szókratészre, a többiek kinevették, mert ezeket a hibákat nem tapasztalték Szókratésznél. Azonban Szókratész kelt a védelmére, mondván, hogy a felsoroltak veleszületett tulajdonságok voltak, de az ész segítségével kiirtotta őket magából.

Tehát ahogy a legjobb egészségi állapotnak örvendő ember is lehet természettől fogva hajlamosabb valamilyen betegségre, úgy egyik vagy másik lélek is más-más hibára lehet fogékony.

Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut invidi aut tale quid, ei sunt constituti quasi mala valetudine animi, sanabiles tamen, [p. 402] ut Socrates dicitur: cum multa in conventu vitia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi sic nata, sed ratione a se deiecta diceret.

Ergo ut optuma quisque valetudine adfectus¹ potest videri ut natura ad aliquem morbum² proclivior, sic animus alius ad alia vitia propensior.

(Cic. *Tusc.* 4.80-81.)

Cicero Zópürosz-történeteiből jól látható az a változás, ami a fiziognómiával kapcsolatban az évszázadok során végbe ment. Számára a fiziognómia a velünk született jellemhibákat mutatja meg, amelyeken az ember akarata erejével, sok igyekezettel és az önfegyelmzés képességével változtatni képes. A külső ismertetőjelek rossz hajlamok leleplezői, amelyek azonban nem mentik fel az embert a felelősség alól. Szókratész jellemhibáin, ostoba, bárgyú és nőcsábász hajlamain azonban nemcsak önuralmával kerekedett felül, de eszével is. A személyét érintő leírásban magára ismert, mert ismerte önmagát, ismerte eleve adott gyengeségeit, hibáit, amiken akarata szerint emelkedett felül. Alkibiadész, csak úgy mint Sztilpo ismerője, nem láthatták Szókratész hitványságait, mert az azokra utaló viselkedésbeli ismérveket mestere

kiírtotta magából (vagy megzabolázta őket, és azok továbbra is jellemzik karakterét). Vajon Szókratész ezzel megtévesztette volna? Elfedte volna előle valódi természetét? Úgy tűnik, Cicero a természet adta, velünk született hajlamokat felülírói szókratészi viselkedést arra használja, hogy általa igazolja, a természeti adottságok nem okolhatók cselekedeteinkért, nem determinálják viselkedésünket. Szabadságunkban áll ezeken változtatni, de legalábbis uralmunk alá hajtani. Bár Szókratész adottságai nem kedvezőek személyét illetően – azok ebben a történetben jellemhibákként íródnak le –, mégis a filozófus úgy birtokolja őket, hogy azok nem birtokolják őt. Nincs felette uralmunk, mert esze által képes felülkerekedni rajtuk és megzabolázni őket. Cicero történetében a fiziognómia ismertetőjelei természet adta hajlamokat tárnak fel, azok közül is csak a negatívakat ebben a történetben. De ha jól figyelünk, észre vesszük, Zópürosz nem fogalmaz meg ezekkel kapcsolatban morális vagy esztétikai ítéletet, ezt Alkibiadész teszi meg. Ennyiben Zópürosz továbbra is egy olyan tudomány képviselője, amely nem ítélekezik, nem mond értékítéletet senki fölött. Azok, akik viszont nem szakemberek, arra használják ezt a tudást, hogy általa másokat megítéljenek. Ezt gyakorolja Alkibiadész, és ennek helytelenségére figyelmeztet tulajdonképpen Szókratész, amikor igazat ad elemzőjének. A végén azonban jellemünkért, éthoszunkért már nem a természet felel. Ha képesek vagyunk önmagunk kormányzására, irányítására, hajlamainkon úrrá lehetünk, a kérdés csupán az, hogy akarjuk-e.

BÖHME dolgozatában úgy véli, hogy Willamowitz-Moellendorf állítása szó szerinti jelentését tekintve hamis – hiszen a fiziognómia kezdeteit e dolgozatban tárgyaltakkal összhangban ő is Püthagorasz vagy Hippokratész nevéhez köti –, mélyebb értelemben véve mégis igaz lehet. Értelmezésében – mint arra utaltam a Xenophón részben – a fiziognómia olyan művészet, amely külső testi ismertetőjelekből következtet az ember belsejére, értsünk ez utóbbi alatt

lelket, kedélyállapotot, karaktert, betegséget vagy lelkialkatot.¹⁷¹ A Zópürosz-történet Szókratészét a fiziognómia tudományának lehetségességével szembeni eleven ellenvetésének tekintjük, akinek a személyéhez köthető az immanens, a fiziognómia számára teljes biztossággal megismerhetetlen belső ember létrejöttét. BÖHME ilyen értelemben, az immanens ember megszületésével kapcsolatban véli úgy, hogy Szókratész indította útjára a fiziognómiát, mert a benne munkáló belső ember puszta létével és nem negyszerűen manifeszt lelki „természetével” szükségszerűen arra ösztönöz, hogy külső jelekből következtessünk mibenlétére és milyenségére. Az a szándék, hogy a külső alapján értsük meg e külső adottságoktól lényegileg különböző instanciát azonban ezzel egy időben éppen a fiziognómia létjogosultságának megkérdőjelezője is egyben. Mivel a belső valami lényegileg különbözik a külsőtől, az utóbbiból következtetni rá mindig kétséges. Szókratész immanens embere a fiziognómia számára megfejthetetlen.¹⁷² BAZSÁNYI, habár BÖHME-hez képest teljesen más utat jár be, és Szókratész csúfságát az irónia alakzata segítségével vizsgálja, a filozófus arcát látványként határozza meg, amely ekként már önmagában is ironikus. Szókratész látványként az *ironia alia* formájában ironikus, minek következtében rejtélye, vagyis az archoz tartozó személy kiléte megfejthetetlen. Az ő értelmezésében azonban Szókratész természete, amelynek néhány jellemzőjéről Cicero Zópürosz-történetéből szerzünk tudomást, a fiziognómus Zóphürosz számára megfejthető.¹⁷³ Mielőtt Cicero Zóphürosz-történeteit éliszi Phaidón töredékként értelmeznénk, először e töredékek szűkebb kontextusából indulunk ki. Mint azt korábban a Pszeudo Arisztotelész fejezet bevezető részébe leírtuk, Diogenész Laertiosz két dialógust tulajdonít Phaidónnak

¹⁷¹ BÖHME véleményét FOERSTER görög-latin fiziognómiai forrásgyűjteményének Előszavára alapozza. FOERSTER a hippokratészi eredetet meggyőzőbbnek tartja. Vö. Böhme (2014: 171 és uo. 2jz) és *Scriptores physiognomici graeci et latini* XIII.

¹⁷² Vö. BÖHME (2014: 188; 192.).

¹⁷³ Vö. BAZSÁNYI (2009: 71, 74.)

a Zópüroszt és a Szimónt. (D. L. 2. 9. [105]) Feltételezik, hogy a Zópyrosz című dialógus tartalmazhatta Zópürosz és Szókratész találkozásának történetét, amelyben fiziognómiai ismeretei segítségével a perzsa mágus Szókratészt hitvány embernek írja le. Ennek legkorábbi változatai Cicerónál maradtak fent. Emellett Platón *Első Alkibiadész* című dialógusában (kétséges, hogy hiteles Platón-dialógus lenne) Alkibiadész trák *paidagógosz*ának neve ugyancsak Zópürosz. (Pl. *Alc. I* 122b).¹⁷⁴ Ailiosz Theón (ca. 1/2. sz.) *Progümnaszmatájában* egy rövid töredék olvasható a perzsa király legkisebb fiáról, aki ajándékba kapott egy kölyök oroszlánt. Együtt nőttek fel, és az oroszlán mindenhol követte a fiút, aminek hatására a perzsák között az a hír kelt szárnyra, hogy az állat szereti őt.¹⁷⁵ A grammatikus Theón azért döntött e vidám történet megőrzése mellett, mert benne kedves példára ismert a függő beszédről az egyenes beszédre való áttérésre.¹⁷⁶ Nem tudjuk, hogy az oroszlán és a királyfi története Phaidón *Zópüroszában* milyen kontextusban, és a fiziognómus epizódhoz képest hol helyezkedhetett el. Kétségtelen tény azonban, hogy benne, Szókratész és Zópürosz találkozásának történetéhez hasonlóan, egy élőlény természetének, természetes hajlamának megváltozásáról esik szó. A mese egyik lehetséges olvasata szerint, amely illene a következőkben elemzett Zópürosz és Szókratész történethez is, az oroszlán veleszületett vad természete a fiú mellett megszelídül, sőt, mi több, az állat tulajdonképpen radikálisan megváltozik, hiszen a fajtárájára nem jellemző módon el-sajátítja az idegen faj iránti szeretet képességét. Az egyébként embert is legfeljebb prédaként tekintő ragadozó megszereti és megbarátkozik természete szerinti potenciális áldozatával. E

¹⁷⁴ Szókratész az *Első Alkibiadész*ben nem ért egyet azzal a szokással, ami alapján a szabad emberek szolgát fogadnak gyermekük mellé, hogy felügyeljék őket, amikor iskolába járnak. Vö. Platón, *Első Alkibiadész* 122b (2005: 61; 61, 99 jz).

¹⁷⁵ Vö. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, IIIA 11. (THEON. *progymn.* 3 p. 74, 21-75, 9.) illetve DÖRING (2011: 33-34.)

¹⁷⁶ Vö. BOYS-STONES (2007: 24.).

történet tanulsága szerint a természeti adottságok a körülmények változásával akár az előbbiekkel ellentétes irányba is alakíthatók. A történet megszólítottja Szókratész, de az elbeszélő kilétét homály fedi (BOYS-STONES, annak ellenére, hogy a filozófus a megszólított, nem tartaná azt sem kizártnak, hogy ettől függetlenül ő legyen az anekdota mesélője is, mert például *A lakomában* amikor megidézi Diotimával folytatott beszélgetését, önmaga is a megszólítottak között van. (Pl *Symp.* 201d skk. Vö. BOYS-STONES: [2007: 24. 10.jz]) Egy másik lehetséges olvasat alapján a kölyökoroslán megszelidítésének története Alkibiadésről szól, amit arra alapoznak, hogy Alkibiadészt többször is oroszlánhoz hasonlítják. (Pl. *Alc.* I 122b-123a; *Ar. Ran.* 1431-2)

Zópürosz és Szókratész találkozásának történetét Aphrodisziaszi Alexandrosz is átveszi:

Ha meg valaki azt kívánná megállapítani, hogy akik jóslatokat adnak, miért nem találják el mindig a dolgot, azt (424) hozhatná fel ennek okául, hogy mindenkinek szerencsés a természete és a fátuma, hanem föllépnek fátumellenes tényezők is, a jövődőlők pedig, mint a fiziognómusok is, a fátum szerint bekövetkező dolgokat jelentik. Midőn a fiziognómus Zópürosz Szókratészről, a filozófusról olyanokat mondott, amik nem állták meg a helyüket, mivel annak választott életmódjától nagyon idegenek voltak, és Szókratész társai ezért kinevették őt, akkor Szókratész azt mondta, Zópürosz egyáltalán nem tévedett: ő ugyanis természetét tekintve valóban ilyen volna, ha a filozófiai gyakorlat következtében természete nem vált volna jobbá.(425)¹⁷⁷

A Cicerónál említett akarat, igyekvés és fegyelem, amelyek Szókratészt megszabadították rút hajlamai járma alól, itt a választott életmód sűrítésében tér vissza, amely nem jelent mást, mint a filozófiában töltött életet.

¹⁷⁷ Aphrodisziaszi Alexandrosz *Az uralkodóhoz a fátumról* (171 Bruns) (1983: 424-425.).

III. SZÓKRATÉSZ RÚTSÁGA ARISZTOPHANÉSZ, PLATÓN ÉS XENOPHÓN ÍRÁSAIBAN

1. Bevezetés

Szókratész rejtélyes alakját Arisztophanész, Platón és Xenophón irodalmi forrásai általában véve csúfként jellemzik, a megjelenését és belső kvalitásait érintő külső szemszögből készült leírások viszont nem egészen egyeznek. A következőkben a Szókratész névvel jelölt irodalmi alakok csúfságát kutatom először két – az *Aiszóposz-regény*¹⁷⁸ által kiemelt – homéroszi szöveghely segítségével, amelyekben egy-egy konkrét személy bemutatásakor az esztétikailag csúf test esztétikailag/ etikailag csúf vagy szép lélekkel párosul, utána pedig Arisztophanész, Platón és Xenophón olyan szöveghelyeinek összevetésével, amelyekben a filozófus csúfságáról szerzünk tudomást általában egy külső, a tanítványok vagy vitapartnerek által képviselt nézőponból. Míg az *Íliász* második énekében Therszitész alakja „a csúf külső csúf belsőt takar” egyedi esete, addig az *Odüsszeia* nyolcadik énekének Odüsszeusza beszédében „a csúf külső szép belsőt takar” isteni törvényét fogalmazza meg, amelyet a regény elbeszélője például Aiszóposzra és Szókratészre is érvényesít. A regényben olvasható értelmezés szerint Homérosz a hétköznapi tapasztalatok által igazolt szabályt követ akkor, amikor Therszitész rút testébe rút lelket helyez, ennek ellenére a test kiválóságából vagy hitványságából nem szükségszerűen és nem mindig következik a lélek ezzel megegyező minősége. Például az Odüsszeusz beszédében megfogalmazott isteni törvény cáfolja, hogy ez a szabály általános érvényű lenne. Ebben a fejezetben az eposzok említett szöveghelyeit újraolvasva, az *Aiszóposz-regény* által kiemelt két – a homéroszi eposzokban is konkretizálódó – típus értelmezését készítjük el, majd pedig

¹⁷⁸ Az *Aesopus eleteröl, erköltseröl, minden fö dolgairól es halalarol valo historia* faksimile kiadását közreadja Kőszeghy Péter: LASKAY (1987: 1-103).

megkíséreljük ezeket Arisztophanész, Platón és Xenophón csúf Szókratész-alakjainak, csúfsága költői funkcióinak megértésében hasznosítani. Az Aiszóposz-regény szerzője bizonytalan abban, hogy Homérosz fiziognómiai szemléletet érvényesít-e Therszitész alakjának megalkotásakor, és a regényben rögzítettektől eltérően elképzelhetőnek tartja, hogy Szókratész bizonyos perspektívákból a legrútabb akhájhoz hasonlóan kellemetlen, kívül-belül rút figura; az Odüsszeusz által közreadott isteni törvényt pedig a leleményes hős önreprezentációjában is tetten érhetőnek véli. Mint az az előző részből világossá vált, Szókratész költői alakjainak a három kortárs szerzőnél megismert ábrázolásai nem a fiziognómia tudományának segédeszközeivel készültek. A filozófus irodalmi alakjainak csúf jegyeit sok esetben más szereplők róla alkotott külső leírásaiból ismerhetjük meg. Annak ellenére, hogy ezek a jellemzések a test tulajdonságain túl gyakorta a lélek milyenségéről is számot adnak, a test érzékelhetővé és felismerhetővé teszi a lélek néhány jellegzetességét, ezek nem fiziognómiai szemlélet eredményei. Arisztophanész, Platón és Xenophón külső leírásai emelett több esetben a konkrét személyről terjengő hírekkel egészülnek ki. Szókratész csúfságához szorosan kapcsolódik alakjai nevetségességének kérdése is. Megválaszolásra váró kérdés, hogy a csúf filozófus típusa milyen feltételek teljesülésekor válik nevetségessé. Vajon pusztán a külső és/ vagy belső rúttság önmagában elégséges feltétele egy személy nevetségességének? Milyen funkciója lehetett a csúfságnak Szókratész irodalmi karaktereinek megalkotásában? És legfőképpen, miért hagyományozza tovább a két tanítvány, Platón és Xenophón az Arisztophanész által játékba hozott szókratészi hitványságokat? Vajon a történeti hitelesség szándéka vezette a komédiaíró és a két tanítványt akkor, amikor a filozófust rút külsővel, néhány csúf vonást kiemelve rajzolták meg? Mivel nem ismerünk egyetlen hiteles, nem posztumusz készített Szókratész-portrét sem, az utóbbi kérdésre maradéktalanul igazolható válasz nem adható. Szókratész csúfságát ezért

az *Aiszóposz-regény* által kiemelt, és Homérosz tekintélyével alátámasztott két típusra tekintettel – amelyek végső soron a *kalokagathia* törvényétől nem függetleníthetők, és az eszményi negatívjaként vagy kivételeként megfejthetők – tárjuk fel. Vajon rokoníthatók-e az egyes, homéroszi esetekkel a választott irodalmi forrásokból ismert Szókratész-alakok? Tételezhetőek-e az arisztophanészi, platóni, xenophóni filozófus alakok e típusok újabb eseteiként? Ezek vizsgálata közben érintőlegesen foglalkozunk azzal is, hogy vezethették-e az említett szerzőket bizonyos műfaji megfontolások a filozófus-figurák ilyesféle megformálásában. Persze nem zárható ki, hogy merő véletlen, hogy Szókratészről csak olyan emlékek maradtak fent, amelyek csúf ábrázattal és korántsem ideális termettel ábrázolják,¹⁷⁹ és közrejátszhatott a véletlen abban is, hogy e három szerző írásaiban bizonyos jellemzők ismétlődnek. Mint ahogy az sem téveszthető szem elől, hogy minden egyes, a történeti Szókratészt közelebből-távolabbról „ismerő” megörökítője saját egyéni „szűrőin” keresztül másképp látta csúfnak alakját. E fejezetben nem célunk a rótság általános kritériumai kimerítő felsorolásának létrehozása, sem egy még nem létező Szókratész-arc megkonstruálása különböző eljárások segítségével, és nem hisszük, hogy ha levennénk Szókratész szilénosz-maszkját, alatta más – hitelesebb (esetleg természetűbb?) és kevésbé csúf – arccal szembesülhetnénk. Szatírhoz, szilénhoz való hasonlítóssága, mint azt az előző részben megvilágítottuk, valószínűleg egy képzőművészeti minta segítségével jött létre, amelynek célja éppen a történeti személy csúf egyéni vonásainak

¹⁷⁹ Ezzel szemben lásd például NIETZSCHE-t, aki az 1870. február 1-én a Baseli Múzeumban tartott *Sokrates und die Tragödie* című előadásában éppen azt hangsúlyozza, hogy nem véletlenül ábrázolták a művészetek csúfként Szókratészt. Vö. NIETZSCHE (1988: 544-545.) SCHEIBLER szerint Szókratész csúf volta hozzátartozik a történeti személyről kialakult legendához. Külső hitványsága nemcsak elbűvölte kortársait és tanítványait, de arra ösztönözte őket sokszínű értelmezhetőségével, hogy egyéni alakját egy új toposz rangjára emeljék. Vö. SCHEIBLER (1993: 191, 195-196.).

„elfedése”, realista ábrázolásának kikerülése volt.¹⁸⁰ A görög *kakia*¹⁸¹ és az *aiszkhrosz*,¹⁸² amelyek jelenthetnek belső, lelki, vagyis jellembeli, erkölcsi, úgy, mint külső, testi, vagyis testalkati, erőnléti és testmozgással stb. kapcsolatos hitványságot is,¹⁸³ és gyakori szinonimái az *elenkheie*¹⁸⁴ és az *atimosz*,¹⁸⁵ az általában ellentéteikként kezelt *kaloszhoz*¹⁸⁶ és *agathoszhoz*¹⁸⁷ hasonlóan,¹⁸⁸ mintegy ernyőfogalomként működnek, szövegkörnyezettől függ jelentéstartományuk, amelyben különböző hitvány és kiváló testi-lelki jegyek gyűlnek össze.

„(...) [N]em látjuk világosan hogy »szép«-en [καλός-on] az antikvitás azt értette-e, ami csodálatot kelt, vonzza a tekintetet, s külső formájánál fogva gyönyörködteti az érzékeket, vagy inkább egyfajta »spirituális« szépséget, a lélek belső tulajdonságát, amely olykor elválhat a testi szépségtől” – írja Eco, aki az *agathoszt*, a „jó” eszményét is mint „pozitív értékek egész sorát” írja le, amelyek az angolszász *gentleman* erényeihez hasonlatosak (a *gentleman* jellemzői: „méltóság, bátorság, jó ízlés, rátermettség, sportszerűség és harci és morális erények”).¹⁸⁹ Valószínű, hogy nem lehet sem a szép, sem a csúf általános antik elméletét felállítani, mert a róluk alkotott elképzelések a homéroszi kezdetektől fogva változnak, Eco gyűjtése eltekint e

¹⁸⁰ Vö. SCHEIBLER (1993: 187, 195.).

¹⁸¹ Rossz, ártalmas; alkalmatlan, ügyetlen, gyáva; csúnya, szegényes; alacsony származású; erkölcsileg gonosz; szégyenletes, gyalázatos.

¹⁸² Testileg formátlan, rút; erkölcsileg szégyenletes; aljas; alkalmatlan; megszegyenítő.

¹⁸³ Arisztotelész *Poétikájában* a nevetséges meghatározásakor a rútat a silányság (*phaulosz*) kategóriája alá és a hitványság (*kakia*) fajtái közé sorolja. Vö. „A komédia, mint mondtuk, silányabbak utánzása ugyan, de nem a hitványság minden értelmében, hanem a rútságé, melynek része a nevetséges.” ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν ὥσπερ εἵπομεν μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μὲντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μόριον. Aristot. *Poet.* 1449

¹⁸⁴ Szidalom, gyalázás.

¹⁸⁵ Nem tisztelt; megvetett (személy); méltaltannak ítelt; megvetéssel sújtott; tiszteletet nem érdemlő; nem megtisztelő; nem tekintélyes.

¹⁸⁶ Szép, bájos; nemes, derék; becsületes; tiszteletre méltó; dicső; bátor; céljainak megfelelő; ügyes; alkalmas; megfelelő; használható; hasznos; kiváló.

¹⁸⁷ Nemes származású; bátor, vitéz; derék; kiváló; jó; becsületes; jóindulatú; jóakarátú személy; jó; hasznos; kedvező; szerencsét hozó dolog; szerencsés; boldog.

¹⁸⁸ Szinonimáik: *areté* és *dikaioosz*. Előbbi jelentése: testi kiválóság (erő, ügyesség, szépség, egészség); szellemi-lelki kiválóság; tehetség, bátorság; erény; tekintély; tisztelet; dicsőség; érdem. Utóbbi jelentése: igazságos, kötelességtudó; emberséges; civilizált; vendégszerető személy; szabályos; valóságos; igazi polgár; igazságos; jogos; becsületes; illő cselekedet; megfelelő; alkalmas dolog.

¹⁸⁹ Eco (2007: 24-25.)

változástól. ATKINS, aki több fejezetben is foglalkozik könyvében az *aishkhrosz*, *kakosz* és *agathosz*, *areté*, *kalosz* jelentéseinek változásaival egymáshoz képest, úgy véli, hogy Homérosznál az említett görög kifejezések még általában a cselekedetek minősítésére irányulnak, és morális értékekről adnak számot, viszont azt, hogy mennyire nem fehéren-feketén elkülöníthetők egymástól a pozitív és negatív tettek, jól példázza, miszerint jobb rossz hírnévre szert tenni, mint semmilyenre. Az egyetlen, a megítélést tekintve stabilan az *agathosz*hoz kötött morális erényként Homérosz a nők szűzességét említi.¹⁹⁰ Mint majd láthatjuk, Thersztész kivétel lesz ez alól, hiszen az *aishkhrosz* szó az ő esetében testének formátlanságára is utal. Homérosszal szemben Túrtaiosznál a *kalosz* és az *aishkhrosz* kifejezések már külső jegyek (sérülés) megítélésében is használatosak, míg azonban a sebesülés egy idős ember esetében *aishkhron*, addig a fiatal esetében *kalosz*, akármi is történik vele a harcmezőn.¹⁹¹ A következőkben, és ennek tanulságaként az elemzett szöveghelyek kontextusát figyelembe véve adjuk meg a csúf vagy gonosz és szép vagy jó jelentéseit.

2. Thersztész és Odüsszeusz csúfsága

Az *Aiszóposz-regény* – amelynek néhány története talán a mesék keletkezési idejéig is visszavezethető –¹⁹² a test hibái, hitványságai és a lelki kvalitások összefüggésére két, egymásnak

¹⁹⁰ ATKINS (1960: 153-164, különösen 161, 163-164.)

¹⁹¹ ATKINS (1960: 163-164.)

¹⁹² Az *Aiszóposz*-fordítás fakszimiléjéhez csatolt tanulmányban Uray Piroska szerint az *Aiszóposz-regény* az i.e. 5. században, a mesékkel egy időben keletkezett, azonban azokról később leválasztott és népkönyvként kézen forgó, majd pedig az utókor számára a XIII. századi bizánci szerzetes, Maximos Planudés átdolgozásában örökül hagyott mű. A regénynek a mesékkel egy időben keletkezését azonban LUZZATO „Aisop-Roman” szócikke cáfolja. LASKAY (1987: 6-9.) Melléklet: LASKAY (1987: 7), vö. LUZZATO (1996: 359-360.). Aiszóposz és Szókratész hasonló megítéléséről („rút külső szép belsőt takar”), alakjaik hasonlóságairól, különbségeiről lásd: LEFKOWITZ (2008: 77-78.).

részben ellentmondó szabályát és ezek mentén kirajzolódó markáns típusát írja le, melyek demonstrálása, illetve alátámasztása érdekében Homérosz tekintélyéhez fordul. Az *Íliász* második énekében Therszitész¹⁹³ Homérosz antihőse, „a rút külső rút belsőt takar” bölcs gondolatnak mintapéldája,¹⁹⁴ aki nemcsak a Trója alá érkező akhájok legrútabbika (αἰσχιστος¹⁹⁵ δὲ ἄνῆρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε), (Hom. *Il.* 2.216.) de Odüsszeusz nem ismer nála hitványabb halandót (χειρότερον βροτὸν) (Hom. *Il.* 2.248.) sem. Testi és lelki rútság, deformitás jellemzi, egyik erősíti a másikat. Torz alakjához torz lélek járul, melyről zavaros, nem illő, tiszteletlen, gyalázkodó szavai tanúskodnak. Külleme és a közösségben vállalt „mókamesteri”¹⁹⁶ szerepe hiába kap-

¹⁹³ BELL szerint az eposzban bemutatott hősökkel szemben Therszitész származása, születési helye és tisztsége is ismeretlen, és ezért megengedhető az az értelmezés, miszerint ő a görög hős ellentéte. Emellett úgy véli, hogy neve a 'nagyszájú' („loud-mouth”) és 'merészség' („courage”) jelentéseket sejteti a 'vakmerőség' (boldness) és 'arcátlanság, pimaszság' („impudence”) értelmében. Ezzel egy időben lábjegyzetben említi NAGY névfejtését is, aki a Therszitész nevében olvasható *therszi-* kifejezést úgy oldja fel, hogy az általában a harcos jellemzőiként használt *therszosz/tharszosz* szónak két jelentését (egyik pozitív, a másik negatív) adja meg. Vö. BELL (2007: 103-102.). NAGY a *therszosz/tharszosz* szavak két, 'vakmerő, bátor' jelentése közül előbbi érvényesíti az antihősré, mert a Therszitész-epizódban olyan sajátságokat vél felfedezni, amelyek a szidalmazó költészetbe („blame poetry”) sorolt műfajokra jellemzők. Ezek témájukat tekintve közönséges, alantas, hitvány emberekről szólnak, őket becsmérlik, csúfolják. NAGY úgy véli, a szidalmazó költészetbe sorolt szövegemlékekben az említett görög szavak negatív jelentéstartományukkal szerepelnek, míg az előbbivel párhuzamba állított dicsőítő költészetben („praise poetry”), amely különböző műfajú dicsőítő költeményeket gyűjt egybe, e szavak pozitív jelentését használják. Vö. NAGY (1999: 14. fejezet, különösen 14.9-14).

¹⁹⁴ A regény ide vonatkozó részét a rejtélyes Laskay János 1592-ben készített fordításában olvashatjuk. „(...) [A]z elmének ékessége az testnek szépségéből és formájából // (6.) ugyan kitetszik, viszontag peniglen az rút testnek állatából sok féle gonosz erkölcsnek jelét eszünkbe vehetjük, miképpen az bölcs Homerus is így előnkből veti az ő második könyvében az hitván Thersitést, hogy az ő rút ábrázatjából elméjének is alá való voltát megérthessük (...)” (saját olvasat). Az idézett részletet Therszitész homéroszi jellemzésének részben fordítása, részben parafrázálása követi. Vö. LASKAY (1987: 6-7.).

¹⁹⁵ Az *aiszkhisztosz* a 'legformátlanabb', 'legrútabb' vagy (erkölcsileg) 'legsúlygyenylenetesebb' jelentésű. A *Wörterbuch über die Gedichte des Homers und der Homeriden* ezt az előfordulást a 'fizikai rút' („hässlich”) jelentésével adja meg. Vö. SEILER–CAPELLE ed. (1968: 27.).

¹⁹⁶ Platón *Államán*ak Tizedik könyvében Thersitészszel a túlvilágon majom képében találkozik: „(...) még hátrább – az utolsók között – látta a csúfondáros Therszitész lelkét, amely egy majomba bújt bele.” (πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ γελωτοποιοῦ Θεραΐτου πίθηκον ἐνδουμένην.) A Szabó Miklós által „csúfondáros” szóval visszaadott *gelótopoiosz* jelentése 'nevetést kiváltó, nevetést keltő', amellyel találkozunk majd például Xenophón *Lakomájának* Philipposzának „tréfamester” megjelölésében is. (Xen. *Symp.* 1.11; 1.13.) Pl. *Resp.* 10.620c A kifejezés utalhat Therszitész seregben betöltött „bohóc” szerepére. HALLIWELL is arra hívja fel a figyelmet, hogy a legrútabb görög valószínűleg a bohóchoz hasonló státusszal rendelkezett a seregben, aki más, kevésbé kritikus helyzetben

csolja az *Íliász* első énekében mulattató Héphaisztoszhoz, ennek a hasonlóságnak tökéletlenségét jól tükrözi, hogy míg a sánta kovácsisten békítő, kedélyjavító színészkedését az istenek örömmel és szeretettel fogadják, addig Therszitész rosszul elsült gúnyoló beszéde lelki és fizikai bántalmazást vált ki Odüsszeuszról és megvetést társaiból. Míg Héphaisztosz esetében rajta, de vele együtt derülnek az istenek,¹⁹⁷ addig a legrútabb görögnél ez egyáltalán nem egyértelmű.¹⁹⁸ Therszitész rútságát a következő külső jegyek írják le: csámpás és fél lábára sánta, vállai előre görbültek mellkasára, feje csúcsos, haja gyér és gyarjas (φολκὸς ἔην, χλωὸς δ' ἕτερον πόδα: τὼ δέ οἱ ὤμῳ / κυρτῷ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε: αὐτὰρ ὕπερθε / φοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη¹⁹⁹). (Hom. *Il.* 2.217-219.) Belső tulajdonságaira beszédéből, viselkedéséből és ezek külső szempontból történő leírásaiból következtethetünk. Therszitész a narrátor szemszögéből nézve olyan görög férfi, aki nem áttal civakodni a királlyal sem (ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν), (Hom. *Il.* 2.214.) csak hogy mulassanak rajta a seregben (ὄ τι οἱ

beszédével játékosan neveteti meg hallgatóságát, ez alkalommal azonban félre ismerve helyzetét, a királyra zúdított szitkai, gúnyolódásai túl nyerseks, és Agamemnón és Akhilleusz polémiáját visszhangozzák. Therszitész sikertelenségét abban látja, hogy nem veszi észre, az első ének tragikus konfliktusából is adódó feszült légkörben nem válthat ki játékos nevetést a seregben, az csak következményes lehet. Vagyis szavain kacagni a jelen helyzetben a görögökre nézve veszélyes, s csöppet sem ártalmatlan kimenetelű lenne. A játékos nevetés beteljesülésének példájaként HALLIWELL éppen az első ének Héphaisztoszának isteneket mulattató viselkedését említi. Vö. HALLIWELL (1991: 281-282.).

¹⁹⁷ HELLER a nevetető és a nevető közti viszonyt négyféle csoportba osztja. 1. Nevethetünk egy személyen (vagy tárgyon) anélkül, hogy előbbinek szándékában állna a nevetetés. A humorérzék ilyenkor nem tényező. 2. Megnevetethet minket valaki szándékosan, pl. a bohóc. Ilyen esetben rajta, de vele együtt nevetünk. Ebbe a csoportba sorolható Héphaisztosz nevetést kiváltó történetmesélése és komikus jelenete az *Íliász* első énekében, aki homérosi kacajra ingerli a búslakodó olymposi isteneket. 3. Van olyan helyzet, amikor a nevetető mást tesz nevetségessé, mely esetben a nevetés célpontját nevetjük ki. Ilyen például a viccesélő, akivel ugyanakkor a vicc tárgyán együtt nevetünk. 4. A megnevetető humoros, szellemes, szójátékokkal és például ártalmatlan viccekkel nevetet. Általában ilyenkor nincs konkrét célpontja a nevetésnek. Vö. HELLER (2007: 80-81).

¹⁹⁸ Werner Jaeger szerint Therszitész alakja „Homérosz egyetlen igazán rosszindulatú karikatúrája, (...) az egyetlen ember, akit Homérosz bántalmaz. („[...] the only really malicious caricature in the whole of Homer [...] the one man whom [Homer] abused.”). – idézi BELL (2007: 102, vö. 16 jz).

¹⁹⁹ Therszitész Devecseri Gábor fordításában "kancsal volt, és sánta a féllábára, a válla/ ferde, s a melle behorpadt volt, fejbúbja csücsökben/ végződött, s tetején ritkás pihe szála lengtek". Homérosz, *Íliász* 2.217-219 (1960: 31.).

εἶσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν / //ἔμμεναι). (Hom. *Il.* 2.215-216.) Első megjelenésében már különös, szószátyár (ἀμετροεπής) figura, (Hom. *Il.* 2.212.) akinek „oly sok rút, zavaros szó járt az eszébe” (ὅς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη // μάψ). (Hom. *Il.* 2.213-214.) Odüsszeusz kapcsolódik ehhez a bemutatáshoz, és gúnyoló, fenyegető szidalmaiban Therszitést zavaros beszédű (ἀκριτόμυθε) emberként írja le, (Hom. *Il.* 2.246.) aki civakodik a királlyal (ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν), (Hom. *Il.* 2.247.) gúnyolva, gyalázva (κερτομέων) (Hom. *Il.* 2,256.) Agamemnónt esztelen módjára viselkedik (ἀφραίνοντα). (Hom. *Il.* 2.258.) Engedetlen (lázkodó és lázító?) alakja cseppet sem kellemes, hiszen beszéde durva, maró gúnnnyal átitatott, vádjai súlyosak, rágalmazáshoz hasonlóak. Odüsszeusz, aki viszont az első énekben felvázolt krízishelyzetben éppen Agamemnón tekintélyét és hatalmát, és a sereg királyhoz való lojalitását törekszik helyreállítani, Therszitést vakmerő, tiszteletlen, irigy személyként tekint. Az eposz legrútabb akháj bemutatató rövid epizódjában – habár az *Aiszóposz-regény* értelmezése ezt sugallná – nem következik külső rútságából belső hitványsága, erre szövegszerűen sem Homérosz elbeszélője, sem hőse, Odüsszeusz nem utal, ezért a kettő összekapcsolása nem tekinthető „fiziognómius megjegyzésnek”,²⁰⁰ analógiájuk azonban nem véletlen: Therszitést jellemzése során – egy kivételtől eltekintve –²⁰¹ egy, kizárólag rút belső és külső tulajdonságokkal rendelkező, hitvány görög harcos karikatúráját kapjuk meg. Kérdéses azonban, hogy rútsága egyben nevetségessé is teszi-e, mely kérdésre általában Arisztotelész *Poétikájára* hivatkozva igennel szokás válaszolni.²⁰² Lessing ezzel a hagyománnyal szakít, amikor a rút és nevetséges

²⁰⁰ VÍGH a fiziognómia ókori története áttekintésekor például a hitvány és bátor emberre vonatkozóan az *Íliászban* (Hom. *Il.* 13.277-284.) fiziognómius megjegyzést talál. Vö. VÍGH (2006: 12.).

²⁰¹ Therszitést Odüsszeusz szerint „élesszávú szónok” („λιγύς περ ἔων ἀγορητής”). Hom. *Il.* 2.246.

²⁰² „A nevetséges ugyanis valamiféle nem fájdalmas és nem pusztulást okozó tévedés és rútság, mint például mindjárt a nevetséges álarc valami rút és torz, de fájdalom nélküli.” (τὸ γὰρ γελοῖον ἐστὶν ἀμάρτημά τι καὶ αἴσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, οἷον εὐθύς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὁδύνης.) Aristot. *Poet* 1449a Ehhez kapcsolódik például MITCHELL, aki vázafestményeket vizsgálva úgy gondolja, hogy már maga a rútság és deformitás mint *mátság* elég volt ahhoz, hogy szemlélőjünkben nevetést váltson ki, és ilyen torz alakoknak tekinti Héphaisztoszt és Therszitést is, akik karikatúrához hasonlatosak. Vö. MITCHELL (2004: 15-16.).

költői ábrázolásáról elmélkedik. Szerinte Homérosz azért ábrázolja csúfnak Therszitészt, hogy aztán nevetségessé tehesse, de értelmezésében – amely ugyancsak Arisztotelész rút definíciójából indul ki, ugyanakkor közben kiegészül Moses Mendelssohn gondolataival, és ezzel tulajdonképpen a platóni állásponthoz közelít –²⁰³ a legrútabb görög nem válhat pusztán rút-sága okán nevetés tárgyává; ehhez a tökéletesség–tökéletlenség kontrasztjára van szüksége. A kontraszt ebben az esetben pedig abban áll, hogy a rút testű és jellemű Therszitész önmagát és a seregben betöltött szerepét többre becsülve, mint amilyen valójában, méltónak találja magát arra, hogy – noha csak szóban – „szembeszálljon” hőssel és királlyal, és erre buzdítsa a többi harcost is. Civakodó beszéde azonban ártalmatlannak bizonyul, amivel ráadásul csak önmagára hoz szégyen.²⁰⁴ Ez az olvasat helytálló, amennyiben azt a jellemhibát, amelyre rámutat (önismeret hiánya, a közösségben betöltött szerep erejének, értékének félreismerése) alátámasztja Therszitész beszéde és az arra adott odüsszeuszi válasz is, ugyanakkor figyelmen kívül hagyja a legrútabb akháj feltételezett tréfamesteri funkcióját. HALLIWELL éppen erre fókuszálva elképzelhetőnek tartja, hogy a sereg egy része komikusnak találja a legrútabb akháj maró gúnnyal átítatott, csavaros szavait, de a várt hatás Odüsszeusz fenyegető jelenléte miatt elmarad. Félelmüket igazolhatná a leleményes hős kegyetlen és megtorló válasza,²⁰⁵ aki a lázítón

²⁰³ Platón Szókratésze a nevetségességről a következőt mondja: „Alapvetően hibának tekintjük, amely egy bizonyos állapotról kapta a nevét. A hibák nemén belül pedig úgy határozhatjuk meg, hogy éppen ellentétes azzal az állapottal, amelyet a delphoi felirat parancsol.” (ἔστιν δὲ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἔξω δὲ τινος ἐπίκλην λεγομένη: τῆς δ’ αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων.) Pl. *Phlb.* 48c.

²⁰⁴ Vö. LESSING (1982: 289-290.).

²⁰⁵ HALLIWELL szerint bizonyos görög harcosok komikusnak érzékelhették Therszitész (későbbi szónoki és színészi mesterségben is használt eszközöket ötvöző) „bohóckodását”, azonban a feszült helyzetben, amelyet az első ének történései és a második ének Agamemnón által kitalált próbatétele idézett elő, úgy ítélték meg, veszélyes lenne nevetni, legfőképp az épp nyugalmat és rendet teremteni vágyó Odüsszeusz fenyegető közelségében. Erre a feltételezésre építve és kibontva elméletét HALLIWELL az ütést követően felharsanó kacajt kevert nevetésformának tekinti. Azok, akik korábban komikusnak találták Therszitész bohóckodását, de nem mertek mulatni rajta, a többiek rosszindulatú nevetését hallva és kihasználva, az ő érzelmi kitörésük leple alatt könnyebbülhetnek meg, és hagyhatják kipukkanni az addig elfojtott kacagásukat. Vagyis a harcosoknak ebben a csoportjában Therszitész, a mókamester kelt nevetést, aki meglehet, hogy külső és belső jegyeit tekintve is rút és hitvány, viszont hatásos

szónokló hitvány görög harcost verbális és fizikai agresszióval sújtja, és az is, hogy – és előlött általában elsiklik Therszitész értelmezőinek a figyelme – hogy Odüsszeusz rendreutasításának ez a módja nem személyre szabott és kivételes: részesült belőle a nép sorai közül mindenki, aki nem csillapodott le parancsára. (Vö. Hom, *II.* 2.198-199.) Míg azonban arról, hogy mások testi fenyegetése miként érintette a póru jár egyént és társait, nem tudunk meg semmit, addig Odüsszeusz és Therszitész párharcáról és ennek kölcsönös, de legfőképp utóbbira tett hatása-iról bő leírást olvashatunk. A kellemetlenkedő mókamester az ütéstől testileg-lelkileg összetörik, „véres nagy daganat” keletkezik a testén, rémülten leül, és „fájdalmas képpel, bambán” sír (σῶδιξ δ’ αἱματόεσσα μεταφρένου ἐξυπανέστη / σκήπτρου ὑπο χρυσεύου: ὃ δ’ ἄρ’ ἔζητο τάρβησέν τε, / ἀλγήσας δ’ ἀχρεῖον ἰδὼν ἀπομόρξατο δάκρυ.). (Hom. *II.* 2.267-269.) A mai olvasónak valószínűleg meglepő és morális érzékét sérti, hogy a görögök a fájdalomtól sírva fakadó és eltorzult arcú, görnyedt testű férfi láttán édes, kellemes (*hédü*) nevetésben törnek ki. Egy közülük a szomszédjának azt mondja, hogy hálás Odüsszeusznak, mert úgy hiszi, Therszitésznek ezek után biztosan nem lesz kedve ismét gyalázkodni (a megszólaló szerint Therszitész gyalázkodó, csúfolódó [*lóbétér*] ember). Habár a megfogalmazás azt sugallja, ezzel a véleményével egyedül van, a rákövetkező sor már arról számol be, hogy a hallott véleményt a sereg minden harcosa osztja. Ha elfogadjuk, hogy a szomszédjához forduló szavai általános véleményt tükröznek, akkor a görögök a mindenáron – például a durva sértésektől sem ódzkodó – mulattatni vágyó „bohóc” megszégyenítését látva nevetnek fel. Ebből az aspektusból vizsgálva Therszitész alakja, a helyzet, amibe sodorja magát, és ahogyan viselkedik benne elsősorban szégyenletes, másodsorban komikus. (Persze attól, hogy valaki szégyenletes figura,

gonosz „bohóc”, mert habár gúnyolódása csöppet sem ártalmatlan, előadásmódjának, karakterének, beszédének jellemzői komikus hatást érnek el. Ez esetben viszont a görögök nevetnek Therszitész gúnyolódásának céltábláin, Agamemnónon és Akhilleuszon is. Therszitész itt egyszerre nevetséges tárgy és neveltető szubjektum, nem csak rajta, de vele együtt nevetnek társai. Vö. HALLIWELL (1991: 281-282.) és HALLIWELL (2008: 76-77.).

még nem biztos, hogy komikus hatást kelt és fordítva). A szégyenletesség és komikum keveredését több tényező is segíti. Ennek kedvez, hogy a kinevetett/ nevetető személy a seregben feltehetően tréfamester szerepet tölt be, viszont alkalmatlan időpontot választ „mesterségbeli tudásának” bemutatására, minek köszönhetően nem annak látszik, aminek szeretne. Bukott bohóc, hiába a fellépésében használt megannyi szónoki eszköz és mesteri fondorlat. A sereg benne nem – foglalkozásával összhangban – mulattató, de jellemhibáival kérkedő férfit lát. Testi- és jellemhibái önmagukban nem, csak birtokosuk téves helyzetfelismerése következtében és megszátyulása által komikusak.²⁰⁶ A nevetés fölényelméleti megközelítését és a nevető pszichés működését figyelembe véve a görögök „édes” kacaját a megszátyított láttán bennük ébredt fölényérzet okozza, amit fokozhat az ütés után még inkább deformálódottnak, meggyötörtnek, rútaknak, vagyis hitványabbnak és elpusztíthatónak tűnő ember látványa is. Ez a nevetésforma a komikus személyre nézvést ellenséges és kiközösítő, Therszitészt nevetséges tárggyá redukálja, és rövid ideig megfosztja emberségétől.²⁰⁷ A legrútabb akhájtpusztán rút külseje nem tenné komikussá, mint ahogyan önmagában hitvány lelke sem. Fon-

²⁰⁶ HELLER ezt az értelmezést a nevetető és nevető közti viszonyok elemzésekor létrehozott csoportok közül az elsőbe helyezné. Lásd fentebb, 15. lábjegyzet. Ugyanő megjegyzi azt is, hogy a homéroszi hősök nevetése gyakorta besorolható a „hobbes-i” nevetésformába. Vö. HELLER (2007: 72.). Általában HOBBS nevéhez kötik a nevetés fölényelméleti megközelítését, habár ennek egyes jegyei megtalálhatók már Platón említett *Philéboszában* is (Pl. *Phlb.* 49e-50b). HOBBS a *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* című munkájában a következőt írja a nevetésről: „A hirtelen támadt büszkeség olyan érzelem, amely bizonyos firtorokat: nevetést vált ki belőlünk. Ezt vagy valamilyen saját hirtelen tettünk okozza, amely tetszik nekünk, vagy pedig valamilyen, másokban felismert torz dolog, amely összehasonlítás révén hirtelen elégedettséggel tölt el bennünket.” HOBBS (1999: 111.).

²⁰⁷ BERGSON a nevetésről tartott előadásai egyikében arról ír, hogy a nevetséges megtapasztalásánál fontos „a szív pillanatnyi érzéketlensége” is. Az együttérzés meggátolná, hogy komikusnak lássuk az embert, aki azért válik nevetségessé, mert egy pillanatra elveszti eleveenségét, és olyan lesz, mint egy mechanikus gép. (A nevetséges szubjektum tökéletes eltárgyasulása, dehumanizációja végeredményben eleve kizárná a másikkal való együttérzést.) Vö. ³BERGSON (1986: például 38; 40-41; 45.).

tos, hogy ezek egy különös szituációban és ezen belül (elvégett) tréfamesteri szerepben válnak érzékelhetővé. (Ez az állítás bizonyos megszorításokkal áll HALLIWELL mindkét értelmezésére is.)

Az *Odüsszeia* nyolcadik énekében Odüsszeuszt, aki az *Íliász*ban feddéssel, fenyegetéssel, fizikai fenytéssel és megszégyenítéssel utasította rendre Therszitést, gyalázza a phaiákok egyike, Eurüalosz (aki az embert pusztító Arésszal egyenlő, βροτολοιγῶ ἴσος Ἄρηι [Hom. *Od.* 8.115.]).²⁰⁸ Az utazásoktól meggyötört hős ugyanis visszautasítja Láodamásznak, Alkinoosz fiának felkérését, hogy vegyen részt a versenyeken. Láodamász éppen Odüsszeusz külső megjelenése (amelyre Pallasz Athéné „isteni báj” hintett) [θεσπεσίην κατέχευε χάριν] [Hom. *Od.* 8,19])²⁰⁹ láttán dönt úgy, hogy javasolja a többieknek, kérjék fel a vendéget is versenyezni, a következő leírást adva róla:

(...) Hisz nem hitvány az alakja,
combja erős és lába is az, meg a két keze is fönt
és nyaka izmos, a teste erős: hisz az ifju erőnek
nincs híján, csak megtörték a goromba keservek;
mert bizony azt mondom, gonoszabban a tengeri vésznél
semmise tudja legyűzni az embert, bármily erős is.”
(...) φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστι,
μηρούς τε κνήμας τε καὶ ἄμφω χεῖρας ὕπερθε
αὐχένα τε στιβαρὸν μέγα τε σθένος: οὐδέ τι ἥβης
δεύεται, ἀλλὰ κακοῖσι συνέρρηκται πολέεσσιν:
οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τί φημι κακώτερον ἄλλο θαλάσσης
ἄνδρα γε συγγεῦμαι, εἰ καὶ μάλα καρτερὸς εἶη.
(Hom. *Od.* 8.134-140.)²¹⁰

²⁰⁸ Devecseri Gábor fordításában: „ki a vészes Arésszal egyenlő”. Homérosz *Odüsszeia* 8.15. (1960: 538).

²⁰⁹ A báj testre gyakorolt hatását lásd: Hom. *Od.* 8.18-24.

²¹⁰ Az idézetben a *kakosz* két jelentésárnyalata is megjelenik: Odüsszeusszal kapcsolatban Devecseri hitványként, míg a tenger összefüggésében gonosz jelentéssel fordítja.

Odüsszeusz azt hiszi, hogy Láodamász gúnyolja, sértegeti (*kertomeó*) őt, és az eddigi testi-lelki megpróbáltatásaira és a hazatérés emésztő vágyára hivatkozva elutasítja a felkérést. Eurüalosz ezért becsmérli (*neikeó*) a hőst, elvitatja tőle, hogy jártas lenne a versenyzésben, és feltételezi, hogy kapzsi, nagyravágyó, rablástól sem visszariadó kereskedő. (Vö. Hom. *Od.* 8.153-164.). Válaszul a leleményes hős először szóban, szellemi kiválóságáról tesz tanúságot: szidalmazója vádjaira az illendőség nyelvén és bölcsen felel; majd pedig versenyzői erényeinek egyikét bizonyítja azzal, hogy minden phaiák férfinél messzebbre hajítja a diszkoszt. Amíg Eurüalosz szemtől-szembe gyalázza Odüsszeuszt, addig a „sokattúrt” hős tanító szavakkal vezet be beszédét, amelyekben az istenek testi-lelki kvalitásokat osztó gyakorlatára figyelmeztet:

Nem helyeset mondtál, idegen, nyomorultnak látszol.
Hát csak nem kap meg mindent mindenki az égtől,
jó alakot, jó észet s jelesenszólás tudományát.
Mert van olyan, ki a földön gyarlóbb külsejű férfi,
ám szavait nagy szépséggel koszorúzza az isten,
és mindenki gyönyörrel néz rá, büszke beszéddel
szól, de szerényen s édesen, és kimagaslik a nép közt,
s istennek látják, ha a városon át veszi útját.
Másnak alakja pedig vetekedhet az istenekével,
csak hogy a szózatait soha kellem nem koszorúzza,
mint ahogyan neked is kitünő alakod, kitünőbbet
isten sem készíthet, azonban bárgyu az elméd.
'ξεῖν', οὐ καλὸν εἶπες: ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας.
οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν
ἀνδράσιν, οὔτε φυήν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν.
ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεισι στέφει, οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν: ὁ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύει
αἰδοῖ μελιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν,
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρ' ἰσθμὸν ὥς εἰσορόωσιν.
ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν,
ἀλλ' οὐ οἱ χάρις ἀμφιπεριστέφεται ἐπέεσσιν,
ὥς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπές, οὐδέ κεν ἄλλως
οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ' ἀποφώλιός ἐστι.
(Hom. *Od.* 8.166-177.)

Az *Aiszóposz-regény* mellett, hogy több „híres-neves” embert említ, aki rút testtel, mégis szép/ kiváló lélekkel rendelkezett, ezt a szövegrészt idézi tanúként annak alátámasztására, hogy nem mindig következik a test rútságából a lélek hitványsága.²¹¹ Odüsszeusz nézetében az emberek az istenek akarata szerint nem rendelkeznek születésüktől fogva minden lelki és testi szépséggel, jósággal (erénnyel). Van olyan férfi, aki testileg gyengének, hitványnak születik, de szavait az istenek úgy formálják, hogy a városlakókat gyönyörködtessék, és ezért, amerre jár, istenként tisztelik, és akad olyan, akinek külleme istenhez hasonlatos, de nem ért a szónoki beszédhez, szavai mellőznek bármiféle kellemet. Odüsszeusz szerint Eurüalosz az utóbbi csoportba tartozik, mert kiváló külsővel jellemezhető ugyan, elméje viszont „bárgyú” (*apophóliosz*). (Vö. Hom. *Od.* 8.153-164.) Amennyiben a leleményes hős válaszában megadott két csoport valamelyikében minden egyes ember helyet kap (annak ellenére, hogy a 167. sor megengedné, az azt követő kifejtésben nem esik szó olyan férfiről, aki mindenben vagy semmiben sem kiváló, mint ahogy különböző testen, lelken belüli negatív, pozitív jegyek vegyüléséről sem),²¹² és ha Eurüaloszt azok közé helyezi, akik szépek kívül, de rútak belül, akkor ebből arra következtethetünk, hogy Odüsszeusz önmagát azok közé sorolja, akiknek hitvány a testük, de kiváló lelki kvalitásoknak örvendenek.²¹³ A hős önmagáról alkotott képe ellentmond annak,

²¹¹ Az *Aiszóposz-regény* idevágó részlete: „De viszontag ugyan ezen Homéros az Görög fejedelmeket ezér is dicséri, hogy Király ábrázattal ékesek voltak, és szép termetők volt. De mindazáltal ez nem szükségképpen következik hogy minden fő embernek szép teste és orcája állása legyen. (...) Hasonlatosképpen az Socrates bölcs is nem igen szép formájú volt, de igen tudós és fő volt minden Philosophusok között. Ezen dologról az bölcs Homerus az ő második írásának negyedik könyvében ilyen módon szól.” Majd ezt Homéros *Ilias*ának 167-175. sorának Devecseri Gáborétól némileg eltérő fordítása, értelmezése követi: „Az Isten, úgymond, egy embernek nem ad mindent, / Hogy szépsége is eszessége is legyen. / De az isten az szépségért ékes szólást ad neki, / És mind az egész tanács erre veti szemeit. / Mikoron nagy szép renddel fő dolgokról beszél, / És mind az egész községnek dolgát tanácsával bírja, / És ötet minden úgy nézi és böcsöli mint egy félistent, / Viszont az kinek szép orculatja vagyon. / Ez szépségével mint egy angyal dicsekszik, / De az ékesen való szólásban ritkán lehet előmeneti.” LASKAY (1987: 7-9.).

²¹² Arra, hogy a 167. sor alapján megengedhetők lennének ezek az esetek is, Péti Miklós hívta fel a figyelmem. Észrevételét ezúton is köszönöm!

²¹³ MÜLLER ehhez hasonlóan jár el, amikor Eurüalosz és Odüsszeusz alakjait egymás ellentéteiként írja le. Szembeállításában Eurüalosz szép férfi, akinek beszéde és elméje is dőre, ezzel szemben Odüsszeusz megjelenésében

hogyan az istennő megerősítette, kiválónak alakította testét, amellyel a versenyeken is sikert érhet el, de ellentmond ennek Eurüalosz kijelentése is, miszerint Odüsszeusz nem látszik olyan-
nak, aki kitűnik a versenyekben.²¹⁴ Testi erényeinek meglétéről a hős azután bizonyosodik meg, miután a diszkoszt elvetette. Ezzel egy időben – az isteni közbenjárás eredményeként – kiesik mindkét általa felállított osztályból is, hiszen mind testileg, mind lelkileg kiválónak bizonyul. Pallasz Athéné ajándékával kivételes embernek számít. Amire Odüsszeusz bölcs mondás rámutat, az az, hogy az ember születésétől fogva jó és rossz keveréke, teste és lelke együtt sose homogénen rút vagy szép, jó és rossz. A velünk született kvalitásokban az idő előrehaladtával beállhat némi változás. Sok viszontagság után a hős számára sem természetes, ha valaki ifjonti ereje teljében teljesíti a versenyszámokat, az pedig végképp nem, hogy győz az ifjakkal szemben, még akkor sem, ha valaha kiváló versenyző volt. A nyolcadik énekben Odüsszeusz testet-lelket érintő jó–rossz, szép–rút minőségei keveredéséről vallott nézetei nem előzmény nélküliek. Démodokoszt, a híres dalnokot bevezetésekor úgy jellemzik, mint akinek jót (*agathon*) és rosszat (*kakon*) is adott a Múza, mert nagyszerű dalnoki képességekkel, de ezzel együtt vaksággal adományozta meg. Démodokosz „mézizű dallását” (ἡδεῖαν ἀοιδήν) a lelki erények, míg a látás hiányát a testi hibák, hitványságok közé sorolhatnánk. (Vö. Hom. *Od.* 8.43-45; 8.62-70.) Ha egészen feszülten figyelünk az Odüsszeusz által mondottakra, feltűnhet számunkra, hogy a test-lelek felosztás két változatát nem ugyanúgy ítélik meg a városlakók. Míg a hős hosszabban kitér arra, hogy a szép lelkű, de rút testű embert akármerre is jár, tisztelet övezi, addig fordítottjáról ehhez hasonló értékelés nem hangzik el. Alkinoosz, aki fül- és szem-

csúf/jelentéktelen („unansehnlich”), beszéde viszont megnyerő, és ez eszességről árulkodik. Vö. MÜLLER (1968: 21.).

²¹⁴ FOERSTER szerint Homérosz a szellemi képességek vagy lelkiállapotok jelölésére még nem használja az arckifejezéseket, csak a test alakját, tartását, mozdulatait, egy-egy részét. Eurüalosz például Odüsszeusz testalkatát látva hiszi azt róla, hogy kereskedő. Vö. FOERSTER (1884: 10.)

tanúja mindannak, ami Odüsszeusz és Eurüalosz között zajlik, kettejük csatározásaiból Odüsszeuszt emeli ki győztesként. Ha az ő ítélete sem elég ahhoz, hogy meggyőzzön minket arról, hogy a görögök többre becsülik a rút testben lakó szép lelket, mint fordítottját, akkor megerősíteni minket ebben a versenyjelenetét követő, és éppen a hős kedvéért Démodokosz által elmesélt történet fog, amely Héphasztosz megcsalásáról és a szeretők leleplezéséről szól. Ebben ugyanis a testileg ugyan hitvány, de „leleményes” (*polüphrón*) Héphasztosz csapdába csalja a testileg kiváló, de csak a szenvedélyeit követő, buja, így lelkiekben hitvány Arészt. (Vö. Hom. *Od.* 8.266-366, különösen 8.329-332)²¹⁵ A leleményes Héphasztosz az ugyancsak „leleményes” (*polümétisz*), (Hom. *Od.* 8.165.) a viszontagságok miatt viszont testileg legyengült Odüsszeuszhoz hasonló, annak isteni szférában megjelenő variációja (vagy fordítva, a megtört Odüsszeusz Héphasztosz emberi változata), aki eszével kerekedik felül vetélytársán. A két figura és ellenségük vetélkedése jelenetének analógiáját erősítené az is, hogy Eurüaloszt Arész

²¹⁵ Arról, hogy Démodokosz történetében Héphasztosznak mennyiben sikerül nevetségessé tennie és/ vagy megszégyenítenie Aphrodité és Arészt szeretkezésük leleplezésével, és mennyiben szégyenletes és/ vagy nevetséges ő maga a jelenetben, megoszlanak a vélemények. Néhány példát említenék. Míg HELLER 2002-ben *A komédia halhatatlansága. A nevetés* című cikkében egyértelműen a felszarvazásához tanúkat hívó kovácsistent találja nevetségesnek, addig a 2007-től magyarul is olvasható *A halhatatlan komédia* című könyvében ezt az értelmezést kiegészíti, és a homéroszi kacaj kiváltójaként említi Arész és Aphrodité szeretkezésének látványát is. Vö. HELLER (2002: 19.) és HELLER (2007: 71-73.). Ez utóbbi értelmezés megegyezik MÁRAIÉVAL. Vö. MÁRAI (1947: 577-578.). Ettől eltérően MÜLLER és FUHRMANN olvasatában Héphasztosz leleményességének, mesterségbeli tudásának köszönhetően cselesen felülkerekedik Arészon, és kinevetteti a hitvesi ágyában tetten ért szeretőket. Mindketten a hobbes-i fölényelmélet felől értelmezik az adott komikus jelenetet. Vö. MÜLLER (1968: 20.) és FUHRMANN (1968: 533.). HALLIWELL arra hívja fel a figyelmet, hogy már az antikvitásban sem volt egyetértés arra vonatkozóan, hogy Héphasztosz – miután rajtakapta a szerelmeseket – nevetséges vagy épp ellenkezőleg, nem nevetséges dolgok (ἐργα γελαστά - ἀγέλαστα [Hom. *Od.* 8.307.]) szemtanúiként hívja-e magához az isteneket. A felharsanó homéroszi kacaj mellőz minden morális érzéket, és figyelmen kívül hagyja a felszarvazott férj keserűségét, haragját. A meghívott olümposziakban a ravasz isteni mestermű egyrészt meglepetést okoz és csodálatot kelt, másrészt mulattatja őket. A csapdába ejtett szeretők láttán pedig szexuális feszültség ébred bennük, amely alól – HALLIWELL itt a freudi nevetélméletet követi – felengednek nevetés közben. Mindemellett a nézők kárörömet éreznek a házasságtörő istennő és szeretője megszégyenülését tapasztalva. HALLIWELL (2008: 77-86, különösen 80-84.). Saját, korábbi értelmezésem némileg eltér HALLIWELL-étől, mert például a komikus jelenetben kétszer felhangzó nevetést két külön nevetésformaként írja le, amelynek kiváltó okai is különböznek. Az azonban számomra nem kétséges, hogy Héphasztosz eszével, fondorlatosságával és mesterségbeli tudásával felülkerekedik a testi erényeit tekintve kiválóbb Arészon. Vö. PÁL (2013: 15-16.).

állandósult jelzőjével mutatták be. A nyolcadik ének művész Démodokosza, hős Odüsszeusza és a mesterségek istene, Héphaisztosz azoknak a jellemtípusoknak esetei, akiket jelen helyzetben a lélek kiválósága és a test hitványsága jellemez, még akkor is, ha Odüsszeusz Pallasz Athéné beavatkozásával nyeri vissza (esetleg haladja meg) korábbi testi erejét. Némi leegyszerűsítéssel (mert Aphrodité habár buja teremtettség, szépsége bűnös helyzetében is megigézi az istenek némelyikét [Vö. Hom. *Od.* 8.334-342.]) ezeknek a jellemeknek a közösségben betöltött szerepe, „helyi értéke” magasabban van, mint a lelkieken hitvány, de testiekben kiváló társaiké.²¹⁶ Az *Odüsszeia* kiemelt, nyolcadik énekében a jellemek megítélése, a jó–rossz, szép–csúf érték odaítélése ellentmond a második ének Thersztész-epizód gyakorlatának. Egyrészt hasonlóan az utóbbihoz, itt is néhány negatív vagy pozitív tulajdonság megjelölésével jellemzik a rút vagy szép, jó vagy rossz testet, lelket, és ezeken keresztül az erényes, erénytelen személyt. Az a lehetőség, hogy a lélek vagy a test egyes részei jók, más részei rosszak, fel se merül. Másrészt ezúttal lélek és test minőségei nemcsak hogy nem egyeznek, de egymással ellentétesek. Az egyik kiválósága a másik hitványságával párosul. A kettő külön-külön homogén jó/szép vagy rossz/csúf részt alkot. Vegyülésről tehát csak az ember egészét tekintve, és a test és lélek homogenitását sértetlenül hagyva lehet szó. A nyolcadik ének három központi figurája ennek az általános szabálynak a megtestesítője, de ugyanebbe a mintába illeszkednek Odüsszeusz és Héphaisztosz ellenségei, vetélytársai is. Az odüsszeuszi belátás e karikírozott – és az énekben igen kevés vonással megrajzolt – jellemeknek az igazságaként működik, amely jellemek igazsága világra jövésük pillanatától érvényesül. Az Odüsszeusz–Eurüalosz szócsatában a

²¹⁶ Odüsszeusz szerint Démodokoszt minden halandónak kötelessége tisztelni és csodálni. Vö. Hom. *Od.* 8.477-481. Odüsszeusz elmésségét Alkinoosz is elismeri – előbbi a teremben ülő fejedelmek közé emeli, és mindenkit utasít arra, hogy a hőst ajándékozza meg. Eurüalosz pedig parancsot kap Odüsszeusz kiengesztelésére. Vö. Hom. *Od.* 8.385-397.

viaskodók személye a másik szemszögéből szégyenletesnek hat, de nem nevetséges, legalábbis nevetni senki sem nevet. Sem a rút lélek, sem a rút test, inverzével egységet alkotva, önmagában nem komikus. Összességében a rútság sem az *Íliász*, sem pedig az *Odüsszeia* kiemelt és elemzett történeteiben nem elégséges feltétele a komikus hatás létrejöttének.

3. A csúf Szókratész alakjai Arisztophanész, Platón és Xenophón írásaiban

JAEGER Szókratész problémájának bemutatása során Platón és Xenophón dialógusait, utóbbi visszaemlékezését, Antiszthenész és a szphéttoszi Aiszkhinész dialógustöredékeit szem előtt tartva, arra a következtetésre jut, hogy akármennyire különbözőképpen is ábrázolták Szókratészt tanítványai, fennmaradt írásaikban egy valami közös, és teljesen világosan kirajzolódik: mindannyian mesterük egyedülálló személyiségét szerették volna megörökíteni, egy olyan különös egyént, akinek az élet megváltoztatására irányuló hatását mindannyian magukon érezték.²¹⁷ Nézete szerint azért, hogy ennek eleget tudjanak tenni, a szókratikus kör új műfajok kialakításával kísérletezett, melyektől azt remélte, hogy Szókratész hagyatékát és személyiségét egyaránt képesek megőrizni. E próbálkozások eredményeként jött létre a szókratikus dialógus és a visszaemlékezés. Szókratész egyéniségének megőrkítésére tett kísérletük ebben a korban igencsak különlegesnek számíthatott, mert ekkor még az egyes emberre és a tulajdonságaikra vetülő tekintet mindenkor és mindenhol csak a típust látta maga előtt. Ennek demonstrálására JAEGER az i. e. 4. század első felében keletkezett *enkómiont* állítja a szókratikus dialógus és a visszaemlékezés műfajaival párhuzamba, mint ami ugyan az utóbbiakhoz hasonlóan annak köszönheti kialakulását, hogy a polisz értékrendjében a kiváló egyéniség megítélésében felértékelődés következik be, mégis az egyes embert úgy dicsőíti, hogy azt az eszményi

²¹⁷ Vö. JAEGER (1944: 63).

polgár vagy uralkodó tipikus erényeivel ruházza fel, egyedi vonásai megjelenítésétől ezzel szemben szinte teljes egészében eltekint. JAEGER úgy véli, hogy ilyen módon, az *enkómion* műfaján keresztül Szókratész lényege és lénye nem lett volna megragadható, és a tanítványok műfajteremtő munkájában és abban, ahogyan tanítójuk személyiségét feltárni és leírni próbálják, az egyén antik pszichológiájának első esetét fedezi fel. Platón ezt utóbbi legnagyobb mesterének nevezi. Szókratész ezek alapján megalkotott irodalmi portréjára pedig (JAEGER egy Szókratész-portréről beszél ezen a helyen, kérdés, hogy alatta Platón portréját érti-e csupán, vagy meggyőződése, hogy a megannyi tanítvány egy „közös” portrét alkotott mesteréről) úgy tekint, mint ami egy nagy és eredeti individualitás élete alapján, és ezt hűen ábrázolva készült, és ennek megfelelően egyedülálló a görögök klasszikus korában. JAEGER szerint annak ellenére, hogy a nyelv ebben az időben nem rendelkezett a személyiség ábrázolásához szükséges fogalmak és kifejezések eszköztárával, az irodalmi portré a történeti személy hiteles képmása. Mindezt egybevéve pedig a történeti Szókratész személyiségét másokra tett hatásaiból rekonstruálhatónak, megismerhetőnek véli.²¹⁸ Értelmezésében a szókratikus dialógus és a visszaemlékezés műfajain belül konkrét személyek portréi alkothatók meg, a portré szó ekkor – úgy tűnik – egy konkrét személy élethű és hiteles, művészien megformált személyiségképét jelenti, amelyben az ábrázolt személy felismerhető.

JAEGER álláspontjával szemben GIGON elutasítja, hogy a szókratikus irodalom alapján bármit is megtudhatnánk a történeti Szókratészről, majd – és bár úgy hiszi, hogy a filozófus történeti realitása mindig is nyugtalanítani fogja a kutatókat – arra a végkövetkeztetésre jut, hogy, mivel egyáltalán nem rendelkezünk olyan forrásokkal, amelyek számot adnának róla, minden, az ő megismerésére irányuló tudományos kutatás értelmetlen. Azt, hogy a filozófus történeti személyéről mi tudható, röviden így foglalja össze:

²¹⁸ Uo. 64-65.

Kétségtelen történeti tény, hogy létezett egy athéni férfi, akit Szókratésznek hívtak, és aki Szóphroniszkosz fia volt. Hogy nem hétköznapi emberről van szó, arra egyrészt abból következtethetünk, hogy olyan nagyhatású költészetnek válhatott „a hősévé”, mint amilyen a szókratikusok dialógusai, másrészt abból, hogy élete nem éppen szokványosan végződött a börtönben. Hogy miben állt sajátossága, mi több egyedisége, arról sem ő maga, sem bárki más nem számolt be.²¹⁹

GIGON szerint, ha belátjuk, hogy a filozófus történeti realitásáról több nem tudható, személye eltűnik szemünk elől. Ami hátra marad, az egy meglehetősen kiterjedt szókratikus irodalom, amely valószínűleg a kezdetektől fogva nem tekintette céljának, hogy hitelesen őrizze meg a történeti személy emlékét. „Szókratésznek az az alakja, akiről [a szókratikus irodalom] beszél, valaki más, egy költött alak, amelyet több költő szabadon formált, ahogyan az éppenséggel a költőket megilleti.” Irodalmi alakjaiban közös, hogy mindegyik az igazi filozófus típusát testesíti meg, a mód viszont, ahogyan ezt teszik, különböző.²²⁰

Míg JAEGER úgy véli, hogy a szókratikus irodalom segítségével a történeti Szókratész személyisége, egyénisége, egyedisége tanítványaira tett hatásaiból rekonstruálható, addig GIGON ugyanezekre az irodalmakra hivatkozva pusztán irodalmi alakjait és az igaz filozófus típusát gondolja megragadhatónak. Noha a történeti személy realitásának hozzáférhetőségét illetően egymástól nagyon távoli és látszólag teljes mértékben ellentétes álláspontot foglalnak el, egy lényegi pontban egyetértés van közöttük: halálának különösségéből és a JAEGER szerint kettő, GIGON szerint egy új irodalmi műfaj megszületéséből a történeti Szókratész kiválóságára, nagyságára, eredetiségére következtethetünk. JAEGER és GIGON eltérő pozíciói a történeti Szókratész

²¹⁹ GIGON (1947: 14.)

²²⁰ Vö. GIGON (1947: 13 és 16.).

problémájának két végpontját jelölik ki. Ezek egyikén a konkrét történeti személy megismerhető a tanítványai által örökölt hagyott irodalmi portréból, amely az eredeti történeti nagyság, kiválóság hű másaként és személyiségképeként értelmeződik, ezzel szemben pedig a másik végleten az igazi filozófus típusán keresztül összetartott, különböző módszerekkel, stílusban megalkotott Szókratész-fantáziaképek sorakoznak semmit sem árulva el a valaha élt filozófus egyediségéről. E típus különböző művészi formái rendelkeznek valamilyen valóságmaggal, ez azonban sose kerülhet felszínre, így az utókor számára teljes egészében hozzáférhetetlen.²²¹ JAEGER irodalmi portréjáról beszél, hiszen úgy véli, a történeti személy egyedi vonásai megragadhatók az irodalmi alakban, GIGON számára a tanítványok Szókratész-képei maximum portrészzerűek lehetnek, amennyiben ezen nem értünk mást, mint hogy a költő szabadon és az igazi filozófus típusának megformálása közben ennek egyedi színt, vagyis az egyéniség látszatát kölcsönzi. Ez esetben a portrészzerűség leválik a konkrét személyről, és többé már nem a valóság-hűség teljesülésének kritériumán áll vagy bukik.

NIETZSCHE a már említett, 1870. február 1-én a Baseli Múzeumban tartott *Sokrates und die Tragödie* (Szókratész és a tragédia) című előadásában Szókratészt az apollóni világosság és a tudomány képviselőjeként nevezi meg. Mivel azonban a művészet és a tudomány kizárják egymást, ezért jelentőségteljesnek véli azt a körülményt, hogy Szókratész az első olyan hellén, aki csúf volt. Csúfsága, minden más tulajdonságához hasonlóan, szimbolikusan értendő, és NIETZSCHE elgondolásában a művészet és tudomány ellenségességéből fejthető meg.²²² A következőkben a két Homérosznál körvonalazódó törvényt is alapul véve és Arisztophanész

²²¹ SCHEIBLER Szókratész arcképeiről, ábrázolásairól is úgy hiszi, hogy bármennyire általánosak ezek, van valóságmagjuk. Vö. SCHEIBLER (1993: 195.).

²²² „In Sokrates hat sich jene *eine* Seite des Hellenischen, jene *apollinische Klarheit*, ohne jede fremdartige Beimischung, verkörpert, wie ein reiner durchsichtiger Lichtstrahl erscheint er, als Vorbote und Herold der *Wissenschaft*, die ebenfalls in Griechenland geboren werden sollte. Die Wissenschaft aber und die Kunst schließen sich aus: von diesem Gesichtspunkte ist es bedeutsam, daß Sokrates der erste große Hellene ist, welcher häßlich war; wie an ihm eigentlich alles symbolisch ist. Er ist der Vater der Logik, die den Charakter der reinen Wissenschaft

Felhőkjétől elindulva, azt összevetve a Platón és Xenophón írásainak külső leírásaival, Szókratész alakjának csúfságát vizsgálom. Azt kutatom, hogy a komédiaíró és a két tanítvány hogyan viszonyulnak a filozófus testi és/vagy lelki rútságához, és mennyiben köthetőek a megalkotott Szókratész-alakok Homérosz Thersztészéhez és Odüsszeuszához. A filozófus belső kvalitásai itt is elsősorban az összegyűjtött külső jegyekhez kapcsolódóan válnak érdekessé, amelyeket a róla szóló híresztelések, történetek, rövid jellemzések egészítenek ki. A külső nézőpontokból észlelhetővé váló jegyeket olykor a rájuk vonatkozó szerzői vagy szókratészi szólamok értelmezik. A filozófus így előálló figurái – a JAEGERI értelmezéstől eltávolodva – nem pszichológiai értelemben vett személyiségeket jelölnek, mert a karakterizálásuk nem tart igényt arra, hogy teljes, hús-vér emberek jellemrajzai legyenek. Az elemzés alapját Arisztophanész, Xenophón és Platón szövegegyezései, hasonlóságai adják, a választott témára fókuszálva azonban ezek kimerítő tárgyalása nem történik meg.

LAPATIN az i. e. 423-ban megrendezett nagy Dionüszia-ünnepen bemutatott Ameipsziasz *Konnoszának* és Arisztophanész *Felhőkjének* komikus Szókratész-maszkjait két, a filozófus életében elkészült képmásának tekinti.²²³ Ismert egy, a *Felhők* 223. sorához – „Mért hívsz, egynapélő?” τί με καλεῖς ὡφήμερε; – készített *szkhólion*, amely szerint e szavak Marszüasz pindaroszi mondását gúnyolják, minek következtében Szókratész pisze orrú, kopaszodó és

am allerschärfsten darstellte: er ist der Vernichter des Musikdramas, das die Strahlen der ganzen alten Kunst in sich gesammelt hatte.” NIETZSCHE (1988: 544-545.)

²²³ Arisztophanész *Felhők* című komédiája i. e. 423-ban a versenyeken Kratinosz *Pütiné* (*Csutora/ Butykos*) és Ameipsziasz *Konnossza* mögött, a harmadik helyen végzett, amely a darab bukását jelentette. Arisztophanész ezek után átdolgozta darabját, de arról, hogy ezt a változatot bemutatta vagy befejezte volna, nincsenek adataink. A ma is ismert kézirat ez utóbbi, átdolgozott szövegemléket tartalmazza, amely keletkezését i. e. 421 és 418. közé teszik. Vö. CARTLEDGE (³1995: 22.) és GUTHRIE (1971: 56). Az i. e. 5. század utolsó negyedére az ókomédia egyik kedvelt figurája a szofista. Eupolisz *Kolakesz* ('Hízlekedők') című vígjátékában például Prótagoraszt figurázza ki. Vö. PAPACHRYSTOSOMOU (2008: 20.). Elsősorban Diogenész Laertioszra hivatkozva (D. L. 2.18) Arisztophanész mellett még négy komédiaköltőt szokás említeni, mint akik vígjátékaiban Szókratész szerepelt: Kalliaszt, Ameipsziaszt, Eupoliszt és Télekleidészt. Ehhez lásd: BORMANN (1993: 110-111.).

szilénhez hasonlít.²²⁴ Aelianus arról számol be, hogy Szókratész maga is jelen volt a *Felhők* előadásán, és az idegenek kedvéért felállt, és megmutatta magát. A színpadon álló beöltözött, maszkos színész a filozófus remekbe szabott képmásának bizonyult.²²⁵ BIEBER ez alapján gondolja úgy, hogy a komikus maszk karikatúraszerűen,²²⁶ de hasonlíthatott a filozófusra, amely megkönnyítette a közönség számára a darabban parodizált, bírált közéleti személy (államférfiak, hadvezérek, filozófusok, ismert kereskedők, költők stb.) felismerését. Szerinte ezt a feltételezést erősíti, hogy például Kleónt sem a maszkkészítők nem merték ábrázolni, sem a színészek eljátszani, ezért maga Arisztophanész alakította őt maszk nélkül, vörös festékekkel bemázolva arcát. A karikatúrához hasonlatos maszkok, amennyiben valóban konkrét személyek felismerhető, egyedi jegyeit jelenítették meg, elősegíthették a portréművészet fejlődését is.²²⁷ Azzal a nézettel, hogy a tragikus vagy komikus maszk portréhoz hasonló egyedi vonásokat is rögzített, nem ért egyet mindenki.²²⁸ Ráadásul a közéleti személyek felismerhetőségét a maszk portrészzerűsége nélkül is segíthették például a kifaragott személyre jellemző tipikus gesztusok, beszédmódok, szokások, a nevükkel, származásukkal kapcsolatos szójátékokba burkolt utalások vagy bizonyos hozzájuk kötődő közismert események felidézései is. HALLIWELL feltételezi, hogy az ókomédia maszkjait egyszerre több érzelem kifejezésére alkalmas jellemzővel alkották meg, olyan jegyekkel, amelyek élénken kifejezőek, és különböző helyzetekben különböző indulatokat, belső rezdüléseket voltak képesek ábrázolni. Ezáltal valószínűleg az arcjáték

²²⁴ Vö. SCHEIBLER (1993: 169 és 196 4jz).

²²⁵ Vö. LAPATIN (2006: 111.), illetve Ael. VH 2.13.

²²⁶ MITCHELL szerint mivel a komikus maszk a karikatúrához hasonlóan eltorzított és természetellenesen merev, ezért a vázafestményeken gyakorta összekeverik a kettőt egymással. A maszkok szerint is karikatúraszerűek, ennek ellenére a festők tudják úgy ábrázolni az előbbi viselő színészt, hogy az egyértelműen különbözzön a karikatúrától. Vö. MITCHELL (2004: 16.).

²²⁷ Vö. BIEBER (⁴1971: 44.). HEKLER szerint is a komikus maszkok segíthették a portréművészet fejlődését. Vö. HEKLER (1913: XII.).

²²⁸ Például: CARTLEDGE (³1995: 15.).

változékonyságát is pótolták. A komikus álarcokat általában groteszkként írják le, amit okozhatott a rajta tükröződő érzelmi kavalkád is. Látványuk a nézőkben pedig komikus hatást keltett.²²⁹ Abból, hogy Aelianus történetében Szókratész a *Felhőkben* színre vitt komikus képmásához hasonlónak bizonyult, a portrészzerű ábrázolás kritériuma nélkül, a komikus maszk általános jegyeit figyelembe véve arra következtethetünk, hogy a filozófus külseje groteszk, nem szép, és látványa komikus hatást kelt. A rút, groteszk és nevetséges jelleg – mint azt Platón és Xenophón írásaiból láthatjuk – összeegyeztethető Szókratészt szilénekhez hasonlító leírásaival is. A komikus maszkból kiindulva – és az eddigi eredményektől eltérően – valószínűsíthetnénk, hogy a filozófus külső rútsága elégséges feltétele a személy nevetségességének.

Arisztophanész *Felhőkben* színre vitt Szókratész-alakját általában véve a szofista filozófus karikatúrájaként értelmezik.²³⁰ Az, hogy a költő választása miért éppen Szókratészre esett, több tényezővel is magyarázható: 1) a szofisták általában nem athéni születésű férfiak voltak, a komédiaírónak azonban olyan athéni személyre volt szüksége, akit a közönség könnyen felismer, és a komédia bemutatásának idejére a filozófus valószínűsíthetően már városszerte ismert volt. 2) A történeti személynek, Szókratésznek a rút, szatírhoz hasonlító vonásai „természetből fogva” alkalmassá tették a komikus szerepre. 3) A filozófus tanítványi körébe olyan

²²⁹ Vö. HALLIWELL (2008: 542-543.), KLOTZ–MAHLER–MÜLLER–NITSCH–PLOCHER (2013: 32-33.).

²³⁰ A szofista filozófus alakjáról és változó történeti megítéléséről lásd STEIGER (1993: 163–180). Szofista filozófusként értelmezik Szókratészt a *Felhőkben* például SILK, CARTLEDGE és KÖVENDI is. Lásd ehhez: SILK (²2002: 358.), CARTLEDGE (³1995: 26-27.), KÖVENDI (2002: 835-838.). SCHEIBLER szerint Arisztophanész Szókratész figurája önhitt fantasztá, akinek elbizakodott nevelési kísérletei kudarcot vallanak. Vö. SCHEIBLER (1993: 169.). Ezzel szemben VANDER WAERDT amellet érvel, hogy Arisztophanész jól észrevehetően jelöli a szofisták és Szókratész közti különbségeket. Vö. VANDER WAERDT (1994: 58-66.). WHITEHORNE Sztrepzsiadász látogatását a gondolkozdában úgy értelmezi, mint ami annak a tipikus jelenetnek a megformálása, amelyben „a komikus hős a teoretikus („intellectual”) házába látogat el”. Ennek a jelenetnek általában fontos eszköze az *ekkükléma*, amelyet feltételezetten a *Felhőkben* is használt Arisztophanész, és más, a vizuális művészetekből ismert, a szellemi munkát végző emberek jelölésére szolgáló egyéb eszközök is (pl. papirusztekercs, szalag, napóra). Hasonló tárgyakra utalhatnak a *Felhők* 200, 201 és 206. sorai is. Elemzéséből úgy tűnik, Szókratész a teoretikus, a szellemi javakat előállító ember (filozófus, asztronómus, bölcs, költő) tipikus esete. Vö. WHITEHORNE (2002: 32-35.) és Ar. *Nub.* 126-239.

előkelő személyek tartoztak, akiket Arisztophanész előszeretettel figurázott ki műveiben.²³¹ A második pont ellen szól, hogy Arisztophanésznél, ha nem adunk hitelt a szkhólion sugallta utalásnak, még nem jelenik meg Szókratész satírijellege. A *Felhők* Szókratésze a szofisták – például Prótagorasz – retorikai tanai mellett – és hivatásuktól nem idegen módon – Thalész, Anaximenész, Anaxagorasz, Empedoklész, apollóniai Diogenész természetfilozófiai, filozófiai nézeteit is hirdeti, gyakorta parodisztikus formában.²³² A komédiában ábrázolt tipikus filozófus és a szofista alakja között egy fontos különbség fennáll: a komédiaköltő Szókratésze nem kér fizetséget tanításáért.²³³ Alakja ezeket szem előtt tartva inkább általában véve a filozófusnak a város életében betöltött nevelő, tanító funkcióit gúnyolja ki, és arra hívja fel a figyelmet, hogy a polgárok megítélésében nem sok különbség van közte és a szofisták között. A filozófus Arisztophanész gúnyolódásának céltáblája, mert tanításai nem kínálnak gyakorlati és hasznos tudást. Bölcselkedés útján az athéni ifjak nem tehetnek szert nagyobb tiszteletre, hatalomra, vagyonra a poliszban, mi több, ha minden erejükkel a filozófia felé fordulnak még saját szükségleteik és vágyaik (amennyiben feltételezzük, hogy a filozófusok vágyai általában megegyeznek a polgáréval) csillapítására is csak törvénysértő és szégyenletes úton (például Szókratész Thalész tanainak bemutatását mímeli, hogy ételt lophasson [Vö. Ar. *Nub.* 175-180.]) képesek.

²³¹ Vö. CARTLEDGE (1995: 26-27.). Ezzel vitatkozik VANDER WAERDT, a szofisták és Szókratész közti és Arisztophanész által is jelölt különbségekre mutatva. Vö. VANDER WAERDT (1994: 58-66.).

²³² KÖVENDI értelmezésében Arisztophanész komikus Szókratész-figurája többek között Anaximenész, apollóniai Diogenész, Thalész, Empedoklész és Anaxagorasz természetfilozófiájának követője, aki e bölcselők elméleteit elferdíti és eltúlozza tanításaiban, és így mind ő, mind pedig az általa átadni kívánt tanok komikus hatást keltenek. Vö. KÖVENDI (2002: 836-837.). Az egyes parodisztikus természettudományos tevékenységek leírásait adja: SZABÓ (1985: 148-150); MOGYORÓDI Platón *Szókratész védőbeszéde*hez készített kommentárjában a filozófust „az isten-tagadó természetfilozófus és a szofista mulatságos amalgámjaként” írja le. Platón, *Szókratész védőbeszéde* (2005: 58, 8jz).

²³³ Vö. VANDER WAERDT (1994: 58-59.). Ezzel BORMANN nem ért egyet. Ő Dover értelmezését fogadja el, aki szerint Arisztophanésznél egyetlen megkülönböztetés figyelhető meg, és ez a normális és abnormális ember között tételiződik. Utóbbiak közé sorolódnak a jósök, a természetfilozófiában jártas orvosok, a költők, a szofisták és a filozófusok, akik parazita módjára élnek, előbbiekhöz pedig a dolgozó lakosság. Vö. BORMANN (1993: 113 és 127, 25-26jz).

A komédiaíró filozófus-karaktere egy-egy vonását Platón és Xenophón írásaiban is felismerhetjük. A *Felhők*ben Sztrepzsiadész név szerint nem ismeri a „gondolkozda” (*phrontisztérion*)²³⁴ lakóit, de úgy tudja, hogy kiváló, derék (szép és jó) töprengő, elmélkedő férfiak (μεριμνοφροντισται καλοί τε κάγαθοί). (Ar. *Nub.* 101.) Abban reménykedik, hogy ha fia, Pheidippidész tanítványnak áll, és elsajátítja mesterségük, a csűrés-csavarás tudományát, megmentheti családját szorult pénzügyi helyzetéből.²³⁵ Pheidippidész azonban hitvány (*ponérosz*)²³⁶ alakoknak tartja őket, és esze ágában sincs olyanná válni, mint amilyennek őket képzei. Mint mondja:

Aj, baj, szegények! a nyeglék²³⁷, úgy-e,
 Sápadt mezítlábjárók, kik közül
 Való Sokrates, Chairephon?
 αἰβοῖ πονηροὶ γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας
 τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις,
 ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρεφῶν.
 (Ar. *Nub.* 102-104.)

Illetve kicsit később megrémülve attól, milyenné válna, ha közéjük keveredne:

²³⁴ Arisztophanész a *phrontisztérion* szót a *phrontidzó* 'töpreng, megfontol valamit, törődik valamivel, gondja van valamire' és a *phrontisztész* 'valamin töprengő, gondolkodó ember, általában filozófus; gondnok' szavakból képzte. Előbbiek gyakorta előfordulnak Szókratészsel kapcsolatban Platón és Xenophón írásaiban is. Ehhez lásd MOGYORÓDI Platón *Szókratész védőbeszédéhez* készített kommentárját: Platón, *Szókratész védőbeszédéhez* (2005: 57, 4jz).

²³⁵ Később Szókratész részletezve leírja a *Felhők* isteneitől származtatott szakértelmüket. Mint írja: „Ezek adnak eszet minekünk, eszmét, szónoklatot és körülírást, / Szemfényvesztést, csűrés-csavarást, leleményt, s jól tudni hazudni.” αἵτερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσιν / καὶ τερατεῖαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν. Ar. *Nub.* 317-318.

²³⁶ Arany János fordításában „szegények”. Vö. Platón *Philéboszát*, ahol a nevetséges a hitványság, vétség (*ponéria*) egy fajtája. (Pl. *Phlb.* 49e-50b)

²³⁷ Arany János „nyegle” (*aladzón*) szavát Bolonyai Gábor a jegyzetekben 'nagyképű, beképzelt alak' jelentéssel adja meg. A szótárakban emellett a 'csavargó; szélhámos, csaló' jelentések olvashatók. Vö. ARANY (2002: 163, 102jz). Fried István dolgozatához fűzött észrevételeiben arra hívta fel a figyelmem, hogy Arany János a „nyegle” szónak ezt a jelentését Madách Imre *Az ember tragédiája* című művéből vette át. A kiegészítést ezúton is köszönöm! BAZSÁNYI Arisztotelész *Eudemoszi etikájának eiróneia* kifejezését kutatva az *aladzóneia* jelentését „nagyzo-lásként” adja meg. A „gúnyos szerénykedés” (*eironeia*) és a „nagyzolás” (*aladzóneia*) az „igazmondással” (*alétheia*) áll szemben. Vö. BAZSÁNYI (2009: 72.).

(...) hogy néznék lovag-
Társimra vézna, satnya bőrrel aztán?
(...) οὐ γὰρ ἂν τλαίην ἰδεῖν
τοὺς ἰππέας τὸ χρῶμα διακεκναισμένος.
(Ar. Nub. 119-120)

Habár apjához hasonlóan a komédia elején személyesen még ő sem ismeri a „gondolkozda” lakóit, úgy vélekedik róluk, mint akik testileg, lelkileg hitvány emberek, és közéjük sorolja Kairephónt és Szókratészt is. Megvetése az athéni polgár eszményétől, erényeitől, testi-lelki kiválóságaitól eltérő tulajdonságaiknak szól. Arany János magyar fordításából hiányzik Szókratész *kakodaimón*, ’rossz szellemtől megszállott’, ’gonosz’ jelzője, amelynek főnévi változatát, a *kakodaimonisztészt* ΡΙΤΟÓΚ Lüsiaszra hivatkozva ’istentagadó’ jelentéssel ad meg, mely jelentésváltozat annyiban érvényes a komédia filozófusára is,²³⁸ amennyiben tagadja Zeusz létezését, (Ar. Nub. 367.)²³⁹ de szigorúan véve nem jelentheti istentelen (*aszebész*)²⁴⁰ voltát, hiszen Chaost (*Khaosz*), a Felhőket (*Nephelai*) és a nyelvet (*glóssza*) isteneiként tiszteli. (Ar. Nub. 424.) A filozófusok lelki hitványságát Pheidippidész szemében beképzeltségük és a rossz szellemekbe vetett hitük, míg testi alantasságukat mezítlábasságuk és fakó külsejük jelöli. Szókratész istentagadó volta jó pár évvel később a történeti Szókratész ellen felhozott istentelenség (*aszebeia*)²⁴¹ vádjává, a polisztól idegen új, rossz szellemekbe vetett hit pedig a *daimonion* tiszteletévé, követésévé alakul át, amely változásokról Xenophón és Platón szókratikus írásai is beszámolnak. Anélkül, hogy belemennénk a filozófus ellen felhozott vádak részletező tár-

²³⁸ Vö. ΡΙΤΟÓΚ (2009: 237.).

²³⁹ Zeusz nemlétezését Sztrepsziadész a rossz emlékezőtehetsége ellenére emlékezetébe vési, és erre okítja fiát is. Ugyanitt Sztrepsziadész Szókratészt úgy említi, mint aki ugyanonnan származik, ahonnan éppen az istentelenségéről elhíresült Diagorasz is. Ar. Nub. 818-832.

²⁴⁰ Istentelen, szentségrörő.

²⁴¹ Kegyelet hiánya, istentelen cselekedetek.

gyalásába, nézzük először Xenophón ehhez kapcsolódó Szókratész-figuráját. A *Szókratész védőbeszéde bírái előtt* (*Apologia Szókratusz, Apologia Socratis*) című művének elején azt állítja, annak ellenére, hogy már mások lejegyezték mestere apológiáját, ő azért foglalja írásba saját változatát, mert be szeretné mutatni, hogy Szókratésznek a legfontosabb az volt, hogy ne tűnjön istentelen (*aszebesz*) és igazságtalan (*adikosz*)²⁴² embernek. (Xen. Ap. 22.) A Melétosz által képviselt vádak erre vonatkozó részére maga Szókratész válaszol, hangsúlyozza, hogy sok szemtanú bizonyíthatja: mindig tiszteletét tette a város isteneinek nyilvános ünnepein, *daimonion*járól pedig azt állítja, hogy isteni hang, amely más hangos isteni jósjelekhez hasonló. Eddigi élete során pedig még egyszer sem tévedett a *daimonion* által sugallt dolgok értelmezésében, amit barátai is tanúsíthatnak. (Xen. Ap. 11-13.) Az *Emlékeim Szókratészről* Első könyvében Xenophón saját szerzői szólamában tagadja, hogy Szókratész bármikor is „istentelen” (*aszebész*) vagy „szentségtelen” (*anosziosz*)²⁴³ tettet hajtott volna végre. (Xen. Mem. 1.1.11.) Később azonban egy olyan beszélgetést ad közre, amelyben Antiphón, a filozófus szofista beszédpartnere nyilvánosan azzal vádolja Szókratészt, hogy – Arisztophanész *Felhőkjéhez* hasonlóan és magyar nyelven Németh György fordításában/ értelmezésében – a „boldogtalanság tanítója” (*κακοδαιμονίας διδάσκαλος*). (Xen. Mem. 1.6.1-3.)²⁴⁴ Látna Szókratész példáját, úgy tűnik a számára, hogy korábbi hitével ellentétben a filozófiai életmód ahelyett, hogy boldogabbá tenne, olyannyira boldogtalan sorsra vezet, hogy nemhogy egy szabad ember, de még a rabszolga is menekülne előle. Antiphón Szókratész életmódját a következőképpen írja le:

A legsilányabb ételt eszed és italt is iszod, télen-nyáron ugyanazokban az ócska rongyokban jársz, méghozzá mezítláb és khitón nélkül.

²⁴² Igazságtalankodó, ártó; nem igazi; engedetlen.

²⁴³ Szentségtelen, szentségtörő.

²⁴⁴ Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 1.6.1-3 (2003: 131-132.)

σῖτά τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς. (Xen. Mem. 1.6.2.)

A xenophóni szöveghelyen Antiphón és Szókratész álláspontja ütközik egymással. Antiphón olyan emberként jellemzi Szókratészt, aki minden szabad polgárhoz méltó alapvető dolgot megtagad magától: tápláléka és itala silány, ruházata hiányos, igénytelen külsője nem tükröz tiszteletreméltó embert. Rosszalló jellemzéséhez hozzáfűzi még azt is, hogy a filozófus nem törekszik vagyona növelésére, mint ahogy nem célja kellemessé tenni életét sem. Ha pedig a felsoroltak igazak Szókratészre, és az ilyen élet vezetéséhez szükséges tudást adja át tanítványainak is, akkor ő csak a „boldogtalanság tanítója” lehet.²⁴⁵ Tudása, életmódja félrevezető, boldogságot ígér, de boldogtalanságot eredményez. Külső nézőpontból, a Pheidippidész előtt még csak szóbeszédből, távolról ismert és körvonalazódó filozófus alakja belső és külső tulajdonságai tekintetében is nagyon hasonlít a szofista Antiphón vádjában bemutatott Szókratészéhez. Mindketten – a Xenophónnál megismert szofista is! – az athéni polgár eszményeire, erényeire, vágyaira fittyet hányó embert látnak maguk előtt, kinek hitványságait – kifordított erényeit – sem becsülni, sem követni nem lehet.

Arisztophanésznél Szókratész tudományának visszásságaira példa az a Sztrepzsiadészhoz fűződő jelenet is, amelynek során egy tanítványa, miközben bevezeti az igencsak idős tanulni

²⁴⁵ Xenophón az *Emlékeim Szókratészről* korábbi szöveghelyén saját szólamában így jellemzi Szókratészt: „Az is meglepőnek tűnik a számomra, hogy néhányan elhitték, hogy Szókratész megrontotta az ifjakat, noha az elmondottakon kívül elsősorban az jellemezte, hogy a szerelmi és a konyhai örömek terén mindenkinél inkább megtartóztatta magát, továbbá a tél hidegének, a nyár hevének és mindenfajta fáradtságnak az elviselésében a legállhatatosabb volt, azonkívül annyira megszokta, hogy kevéssel is beérje, hogy szerény javából könnyedén megélt.” θαυμαστόν δὲ φαίνεται μοι καὶ τὸ πεισθῆναι τινὰς ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὃς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἴτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκοῦντα. Xen. Mem. 1.2.1.

vágyót a „gondolkozdába”, mesterét és töprengéseinek tartalmát különböző komoly hangnemben elbeszélte „állatmeséken” keresztül mutatja be (a bolha, a szúnyog, a gyík és Szókratész történetei). A mesék mindegyike a kutakodó tudóst nevetséges színben tűnteti fel, hiszen kutatási iránya, tárgya és módszere is nevetséges, és semmilyen haszna sincsen. Ezt a negatív képet fokozza az a Thalész-történet, amelyben a nagytekintélyű csillagász bölcséletét csupán arra használja Szókratész, hogy prezentációja közben feltűnés nélkül lophasson ételt saját maga és tanítványai számára. Mivel az általa képviselt és tanított elmélkedés tudománya az embernek a szükségletek kielégítéséhez elegendő javakat sem garantálja, ezért arra kényszerül, hogy még a régiek bölcsességét is aljas dolgokra használja fel: azok tanítása közben ételt csen. Ez a cselekedete közvetve a régiek tekintélyével (ez esetben Thalésszel) és a polisz törvényeivel szembeni tiszteletlenségről árulkodik. Míg azonban Arisztophanésznál Szókratésznek nincs lehetősége önmagát tisztázni igencsak kétes híre alól, addig Xenophón művének idézett részlete folytatásában felelhet Antiphón szemrehányásaira. Szókratész a szofista vádjaira adott válaszában saját nézetét fejti ki, amely lencséjén keresztül az, amit Antiphón boldogságnak hisz, nem más, mint „elpuhultság” (*trüphé*)²⁴⁶ és „fényűzés” (*polüteleia*)²⁴⁷. A filozófus számára az a boldog ember, aki a legkevesebb dologban szenved hiányt – vágyaink az egyes hiányérzeteink megszüntetésére irányulnak –, mert ezzel az isteni tökéletességhez közelít. A legtökéletesebb lény, isten ugyanis nem szorul rá – és ezért nem is vágyakozik – semmire sem. Ahhoz pedig, hogy az ember ehhez az isteni állapothoz a lehető legközelebb kerüljön, a testet és lelket kell megerősítenie, hogy ezáltal megakadályozhassa, hogy vágyai (étvágy, szomjúság, nemi vágy, alvás) rabjává váljon. (Vö. Xen. *Mem.* 1.6.4-10, lásd még: Xen. *Ap.* 16-

²⁴⁶ Elpuhultság, kényelem; fényűzés; féktelenség, kicsapongás, bujaság.

²⁴⁷ Tékozlás, fényűzés.

19.) Következésképpen téves azt feltételeznünk, hogy vágyaink kielégítése azonos a boldogsággal. Szókratész itt megismert perspektíváját az *Emlékeim Szókratészről* első könyvének a második szakaszában felhangzó szerzői szólam is képviseli.²⁴⁸

Platón A *lakoma* című dialógusában – ahol a felelevenített szümpozion résztvevői között van Arisztophanész is – miután Alkibiadész beszámol arról, hogy a poteidaiai hadjáratban Szókratész mindenkinél jobban viselte a mostoha körülményeket, a fáradságokat, a nélkülözést és az éhezést, arról mesél, hogy a filozófus a legnagyobb hideg idején sem változtatott viseletén, és csak az a ruhadarab (*himation*) volt rajta, amit egyébként is hordott. Ez még akkor is így volt, amikor jeges területen mentek át, hisz ő egyedül természetesen mezítláb (*anüpodétosz*) haladt. (Vö. Pl. *Symp.* 219e-220d, mezítlábaságához még: Pl. *Symp.* 174a, Pl. *Phdr.* 229a)²⁴⁹ Míg Alkibiadész számára Szókratész felsorolt tulajdonságai kivételes katonai erényeknek tűnnek, amelyet követnie kéne mindenkinek, addig – mint azt fentebb láthattuk – Arisztophanész Pheidippidésze számára a „gondolkozásban” élő szegény filozófusok fakó, mezítlábas alakjai csöppet sem vonzó karakterek, és arról, hogy olyanná váljon, mint ők, halni sem akar. Xenophón Antiphónja hozzá hasonlóan nem rokonszenvez a filozófus kínálta furcsa erényekkel. Platón Alkibiadészének leírása az Antiphón vádaskodására adott szókratészi

²⁴⁸ DORION szerint Szókratész az erény eléréséhez vezető utat a *karteria* („endurance of physical pain”, ’önuralom, szilárdság, állhatatosság’), *enkrateia* („self-mastery with regard to bodily pleasure”, ’önmérséklet, önmegtartóztatás, önfegyelem’) és *autarkeia* („self-sufficiency”, ’önmagával való megelégedés, függetlenség’) hármas alapjára építi. Az első kettő jellemző elősegíti a harmadik elérését, amely az előbbiektől eltérően isten jellemzőjeként is felbukkan. Habár a tökéletes *autarkeia* csak istent jellemezheti, a filozófus testi-lelki gyakorlatokkal, a *karteriával* elérheti, hogy teste edzésével szükségleteinek száma csökkenjen, az *enkrateiával* pedig azt, hogy a lehető legkevesebb vágy ébredjen benne, mert az hiányérzetet támasztana. Ha ezek segítségével megerősíti magát, a lehető legkevesebb dologra fog rászorulni, vagyis a lehető legjobban megközelíti isten tökéletességét. Szókratész nem tagad meg minden örömet magától, szükségletei kielégítése – mindenki máshoz hasonlóan – számára is örömforrás, viszont vágyainak visszahasogatásával rengeteg, más embert gyöttrő hiányérzettől megszabadul. Vö. DORION (97, 104-105.).

²⁴⁹ Vö. VANDER WAERDT (1994: 58.), W. K. C. GUTHRIE⁸1995: 379.).

válaszba foglaltakhoz hasonlít: összességében mindkét helyen a filozófus kivételes állhatatosságáról, önfegyelméről és arról, olvashatunk, hogy függetleníteni tudja magát vágyaitól, szenvedélyeitől.²⁵⁰ Az ezzel kapcsolatos platóni és xenophóni leírások azonban ismét nem nélkülözik az arisztophanészi előzményeket, hiszen a fáradhatatlan lélek és test, az érzéketlenség a hidegre, valamint az éhség tűrésének képessége előfordul a komédiaköltőnél is. Sztrepzsiadésznek a Felhők kara sorolja fel az adottságokat, amelyekkel rendelkeznie kell ahhoz, hogy Szókratész valóban kiváló tanítványává és nagy bölcsességre szert téve „boldog” athéni polgárrá váljon. Ehhez nagy lelkiemelőre van szükség, aminek köszönhetően nem érez fáradságot, nem gyötri a hideg és az étvágy. Mindemellett jó emlékezőtehetségű (*mnémón*)²⁵¹ és az elmélkedésre, töprengésre hajlamos ember (*phrontisztész*), aki tartózkodik a borfogyasztástól és a gúmaszionoktól, és legfőbb céljának a pereskedések és a szócsatázások megnyerését tekinti. Sztrepzsiadész és Szókratész beszélgetéseiből hamar fény derül előbbi alkalmatlanságára, hisz a felsorolt tulajdonságok többségében hiányoznak belőle, minek következtében kibukik kényszerűen választott „iskolájából”. (Vö. Ar. *Nub.* 412-419.) A „gondolkozda” kiváló tanítványainak a jellemzői, mesterükre, Szókratészre is kétségtelenül igazak kell, hogy legyenek: vezetőjük, ha nem is közvetlenül jelölve, de az eddig számba vett sok negatív tulajdonság mellett, ezáltal néhány pozitívval gazdagodhat Arisztophanésznél. Kétségtelenül pozitív tulajdonság a jó emlékezőtehetség, és talán annak számít egy tipikus athéni számára az önmérséklet a borfogyasztásban és a test gyakorlásában is. Közvetlenül vagy közvetve (amikor az egyes tulajdonságok nem magára Szókratészre, de a „gondolkozda”

²⁵⁰ SZABÓ összegző jellemzésében „Szókratész inkább szegény, mint gazdag ember volt. Télen-nyáron ugyanabban az elhanyagolt darócban, mezítláb járta Athén utcáit; egykedvűen, sőt föl se véve tűrte a hideget-meleget, éhséget-szomjúságot; őt csak egy dolog érdekelte: tereken, pénzváltók asztalainál, tornacsarnokok közelében, mindenütt kereste az alkalmat, hogy szóba elegyedjék akárkivel. Mert számára a leghétköznapiabb téma is jó alkalom volt arra, hogy az ennek kapcsán kibontakozó beszélgetés elmélyüljön, és komoly filozófiai, etikai problémához vezessen.” SZABÓ (1985: 152.)

²⁵¹ Emlékező; nem felejtő, mindig emlékező.

filozófusaira általában jellemzők) mindhárom szerző forrásai megegyeznek abban, hogy Szókratész viselete és életmódja is szegényes és igénytelen. Egyezés továbbá, hogy jól tűri a hideget, az éhséget, a fáradságokat, és embert próbáló körülmények között is nagy önuralmat tanúsít. Arisztophanész Pheidippidésze és Xenophón Antiphónja elutasítják Szókratész bölcselkedésén nyugvó életvitelét (inkább szégyenletesnek, mint követendő példának véelve azt), például utóbbi szerint ezek követése egyenes úton vezet a boldogtalansághoz, a komédiaköltő Sztrepziasz pedig már csak természetéből és idős korából adódóan is képtelen a filozófus által javasolt módon élni. A Felhő-istenek viszonyulása, ítélete a szókratészi út követelményeit és elveit illetően az előbbiektől eltérően nem egyértelmű. Kérdéses, hogy a komédiában karként működő istenek csoportja ismeretelméleti és etikai perspektívából nézve mennyire találja a tanítványoktól elvárt tulajdonságokat értéktelennek vagy félrevezetőnek. Platón Alkibiadésze számára a fentebb összegyűjtött, Arisztophanésznál és Xenophónnál is megjelenő külső és belső tulajdonságok egyértelműen pozitív megítélés alá esnek: katonai erények, amelyek – és a közkatonák gúnyolódása ellenére (Pl. *Symp.* 220bc) – nagyrabecsülést és nem megvetést követelnek.

Arisztophanész *Felhők* című vígjátéka és Platón *A lakoma* című dialógusa között további szoros egyezések mutathatók ki. A *Felhők* kara a mezítlábasság ismételt említése mellett a következőképpen láttatja a filozófust:

S te, a legléghább fecsegés főpapja, miért hívtál ide, mondjad?
Mert meg sem hallgatnánk mi bizony más egykoru légbeli bölcsét,
Csak még Prodikost bölcs gondolatért; téged meg azért, hogy az utcán
Berzenkedel és hányod-veted a szemeid, s járván saru nélkül
Szipogsz, sanyarogsz, s bennünk bízván, komoly ünnepi arccal ödöngesz.
οὐ τε λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, φράζε πρὸς ἡμᾶς ὃ τι χρήζεις:
οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν
πλὴν ἢ Προδίκω, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα, σοὶ δέ,
ὅτι βρενθῆναι τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλεις,

κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κἀφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.
(Ar. Nub. 359-363.)

Platón A *Iakoma* című dialógusában, ahol Alkibiadész Szókratészről mondott beszédét a filozófus önuralmáról, fegyelmeről, derekasságáról tanúságot tevő történetekkel fűszerezi, meseterét társával, Lakhésszel sétálva és beszélgetve ábrázolja, miközben a sereg többi tagja menekül Délionból, mert az ellenség már fenyegetően közel jár hozzájuk. Azt, hogy mennyire elmentmond a katonák félelemtől vezérelt viselkedésének a filozófus magas fokú önuralmán és bátorságán nyugvó habitusa, a kettő közti kontraszttal éri el, mely kontraszt megképzésének egyik eszköze az arisztophaneszi túlzó és komikus sor megidézése. Mint mondja:

(...) azután meg úgy látszott, mintha ott is csak úgy járkálna föl-alá, mint a teversed szerint, Arisztophanész, idehaza: »berzenkedve, szemét ide és oda vetve«. Nyugodtan járatta tekintetét barátan és ellenségen, s egészen megszűrő is látszott rajta, hogy ez az ember derekasan védekezne, ha hozzányúlna valaki.

ἔπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὃ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, "βρενθυόμενος καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλων". ἡρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους, δῆλος ὢν παντὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν ὅτι εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται. (Pl. Symp. 221b)

A komédiában a Felhő-istenek szemszögéből Szókratész a legakadékoskodóbb ostoba fecsegés papja, aki a városban járkálva, össze-vissza méricskélő, vizsgálódó tekintettel zaklatja az athéniakat, miközben arca méltóságot mímél. Mozdulatai, járása, tekintete valószínűleg mellőz mindennemű kellemet, jelensége a városban kellemetlen látvány, társasága pedig nem kívánatos. A korábbiakhoz hasonlóan, itt is kérdéses, hogy a Felhők Szókratész-jellemzése mennyiben gúnyos felütésű, a nézők tekintete számára azonban feltételezhetően észlelhető annak karikírozó jellege. Platón Szókratésze, a figura harctéren, menekülés idején is nyugodtan járkáló, szerteszét tekintető furcsaságával, enyhe komikusságával együtt is az önfegyelem és

bátorság erényeinek mintaképe, aki az arisztophanészi komikus színt csak egy pillanatig viseli magán, hogy az ezzel járó könnyedség kiemelje a helyzet komolyságának háttéréből, és megmutassa személyének nagyságát. A komédiaköltő a filozófus fecsegő voltáról a *Békákban* is említést tesz. (Ar. *Ran.* 1491-1492.) A *Felhőkben* bárhol is utal Szókratész filozófiai tanaira és tevékenységére, töprengve elmélkedő voltára (*merimnophrontisztész*), (Ar. *Nub.* 101.) sose mellőzi a gúnyt, a túlzást leírásaiból. Egyik „állatmeséjében”, amely a filozófus eszméibe feledkezett alakját gúnyolja, Szókratészről azt meséli tanítványa, hogy miközben éjjeli körútján tátott szájjal kémlelte a Holdat, szájába piszkít egy gyík. A tátott szájjal az égi jelenségeket vizsgáló figurája felbukkan Platón *Államának* hetedik könyvében is, ott a nem igazi csillagász jellemzőjeként. E platóni szöveghely ezzel egyidejűleg kapcsolatba hozható a „gondolkozásban” eszmélkedő tanítványok Sztrepzsiadész előtt kirajzolódó látványával is, akik „a földalattit keresik” vagy „éjbúvárlanak”, míg alfelüket az égre szegeznek. (Vö. Ar. *Nub.* 184-235.)²⁵²

Arisztophanész *Madarak* című komédiájában Szókratész neve igei formában is feltűnik, ahol a következő olvasható:

Mert, míg ezen várost nem alkotád,
Lakonizáltak mind, haját növeltek,
 saslódva, szennyesen *szokratizáltak*,
 Füttyköst visetlek; (...).
 πρὶν μὲν γὰρ οἰκίσαι σε τήνδε τὴν πόλιν,
 ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε,
 ἐκόμων ἐπείνων ἐρρύπων ἐσωκράτου

²⁵² BLUMENBERG hívja fel a figyelmet arra, hogy az eget és a földet vizslató asztronómus Platónnál Arisztophanész Szókratész alakjára utalhat vissza. „Platón Szókratésze ezen a ponton saját, Arisztophanész komédiájából ismert karikatúrájára utal, akinek a nevetségességét a platonizmusba beavatott hatványozottan észreveszi. [Mert Szókratész szerint a Glaukón által elképzelt csillagász] függőágyban fekszik, száját tátja az ég felé, és közben a hátán fekvő úszóhoz hasonlatos. Ha valaki ilyen módon nyitott szájjal fölfelé vagy csukott szájjal lefelé tekint, hogy ezáltal megragadhasson valamilyen észlelhető dolgot, úgy ennek semmi köze a tudományhoz, és nem nyerhető ki belőle semmilyen tanítás sem, mert »annak lelke nem felfelé, hanem lefelé tekint, ha mindjárt hanyatt fekvő a földön, vagy hanyatt úszva a tengeren tanulmányozná is.«”²² 22. jegyzet: „Platón, *Állam* 7.527d-530c. [Platón, „*Állam*” 7.527d-530c, ford. Kerényi Grácia, in Platón összes művei, 1. kötet (Budapest: Európa, 1984), 487-93. — A ford.]” BLUMENBERG (2015: 13 és uo. 22jz)

σκυτάλι' ἐφόρου, (...).
(Ar. Av. 1280-1283.)

Majd pedig kicsivel később ismét: „mosdatlan Sókrates szellemet idéz” (ἄλουτος οὗ // ψυχαγωγεῖ Σωκράτης). (Ar. Av. 1554-1555.) Arany János „saslódva” fordításához jegyzetet készít: „Strapáciát állva ki. Régies népies szó.”²⁵³ Az ἐπείνων kifejezés, amelyet ezzel a megoldással ad vissza magyar nyelven, a πεινάω ige képzett alakja, amely egyszerre jelenti azt, hogy valaki koplal, éhezik, és éhezik (értsd vágyakozik) valami után. A szókratizáló férfiak tehát egyrészt gondozatlan hajjal, másrészt mosdatlanul, harmadrészt éhezve jelennek meg a Hírnök szeme előtt. Ehhez hasonlóra a *Felhők*ben is találunk példát, ahol a bölcsek takarékoságból kerülik a fürdőt, nem vágatnak hajat, valamint nem kenik magukat kenőcsökkel. (Ar. *Nub.* 836-837.) Arról, hogy Szókratész nem szokott fürdőbe járni, Platón is megemlékezik *A lakomában*. Apollodórosz úgy vezeti be Arisztodémosz beszámolóját, hogy utóbbi találkozott Szókratész-szel, és meglepte, hogy a filozófus saruban van, és épp a fürdőből jön, mert ezek egyike sem tartozott szokásai közé. (Pl. *Symp.* 174a) BORMANN és DOVER feltételezik, hogy a történeti Szókratész, aki Kritiasz és Alkibiadész társaságához tartozott, biztos nem üthetett el nagymértékben környezetétől. „Valószínűleg jóval piszkosabb volt, mint a többiek, de ezt ők férfiasnak és a kellemetlenségekkel szembeni büszke/emelkedett szellemű („high-minded”) közömbösségként kezelték.”²⁵⁴ Arisztophanész a filozófus, Szókratész karikatúráját az athéni polgár szemszögéből alkotja meg, aki a szofistáktól eltérően fizetséget ugyan nem kér tanításaiért, de nevelői, tanítói tevékenysége tartalmazza a szofista tanokba való beavatódást is. Hiszen az

²⁵³ Arisztophanész, *Madarak* (2002: 443, jegyzet az 1282. sorhoz)

²⁵⁴ „Possibly Socrates was rather dirty, and possibly his dirtiness was treated as a manly and high-minded indifference to discomfort.” DOVERT idézi BORMANN. Vö. BORMANN (1993: 112.).

Igaz és Hamis beszédnek ugyancsak otthont ad a „gondolkozdá”. Ezek elsajátításába pedig beletartozik, hogy művelője relativizálja a polisz értékeit, igazságait, erényeit, tagadja isteneit, tekintélyeit, törvényeit, és a közjó helyett mindig önös érdekei elérése és vágyai kiélése legyen a célja. Arisztophanésznél Szókratész tudása a régi rendet képviselő apa számára érthetetlen és haszontalan, és fián keresztül veszélyes is. Az új generáció számára, akit Sztrepzsiadész fia, Pheidippidész jelenít meg, a szofista perlekedő kinevelése felé vezető iránytű. Mivel Szókratész „gondolkozdája” helyet ad az Igaz és Hamis beszédnek, és hagyja, hogy befolyása alá vonja a fiatal tehetségeket, ezért nemcsak a haszontalan tudás, de a szofista filozófia erkölcstelen retorikai és önérdeket érvényesítő praktikáinak melegágya is egyszerre. Arisztophanész filozófus figurája külső és ismerhető belső kvalitásait tekintve is hitvány, csúf alak. Karikatúrához hasonlatos, aki, és ez nem kétséges, komikus hatást kelt a nézőben beszédének, tudományának zavarosságával, az ezekkel összefüggő tiszteletet nem érdemlő életmódjával és a város divatjától, ideáljától elütő előnytelen megjelenésével is. A polisz lakói számára rossz hírű, haszontalan tudásról szónokoló tudós és nevelő – kellemetlen ránézni és szóba állni is vele. Semmi becsülésre méltó nincs benne. A komédiaköltő ábrázolását szem előtt tartva kezdetleges fiziognómiai szemlélet érvényesüléséről, mint arra korábban is utaltunk, nem lehet szó. Külső és belső jegyei nem következnek egymásból, nem szükségszerű, de hihető, hogy csúf külseje erénytelen, kiválóságokat mellőző jellemet takar.

Egy-két kivétellel – mert a *Felhők*ben éhenkórász filozófus Xenophónnál pocakos²⁵⁵ és sápadtságára Platónnál és Xenophónnál sem esik szó – Arisztophanész filozófusra aggatott minden negatív tulajdonsága, amely külső leírásként explikálódik a komédiában, valamilyen formában megjelenik Platón és Xenophón Szókratész-alakjain. Ezek azonban az új környezetben

²⁵⁵ Xen. *Symp.* 2.19.

és a különböző szólamokban más-más előjellel szerepelnek, sőt, alkalmanként komoly jelentésváltozáson esnek át. A két tanítvány mester-ábrázolásában a filozófus külső rótsága azzal bővül, hogy külső vonásai hasonlítanak a satíréhoz, mely rokonság valamilyen fokú isteni természetet is kölcsönöz neki,²⁵⁶ és valószínűleg a vizuális művészetekből kölcsönzött toposz, mely a történeti Szókratész csúfságára utal, viszont elfedi a filozófus feltehetően nem szép valós vonásait.²⁵⁷ Platónnál azonban állati jegyeket nemcsak ennek az új hasonlatosságnak köszönhetően kap. Platón két helyen különböző, kellemetlen állathoz hasonlítja Szókratészt: a *Szókratész védőbeszédében* maga a filozófus állítja, hogy a város számára, amely hasonlatában nagy, nemes paripa, ő olyan, mint egy bögöly (*müópsz*), aki ezt a lomha paripát csípéseivel ébresztgeti. (Pl. Ap. 30e-31c) Belátja, hogy a városlakók kellemetlennek érezhetik, amikor „rájuk száll”, de természetétől fogva képtelen őket békén hagyni, szándéka és természete szerint azonban csípései csak az ő érdekeiket szolgálják. A filozófus kellemetlen, fájdalmat okozó „csodabogár”, aki nemhogy kártékonynak, éppen ellenkezőleg: üdvösnek látja a várost jelképező paripa életébe bele-beleavatkozó önmagát. A *Menónban* Szókratész zsibbasztó rája (*narké*) Menón vélekedésében, aki megbénít minden vele érintkezőt. Menón azért választja ezt a hasonlatot, mert annak ellenére, hogy magát jártasnak véli az erény dolgában, képtelen választ adni Szókratésznek arra az igencsak egyszerűen hangzó kérdésére, hogy mi az erény. Kétségek között, zavarodottan és megbűvölve érzi magát, mint akire ráolvasott kérdezője.²⁵⁸ A filozófus szavai nem a meggyőzés retorikai eszközeivel és nem új igazság beláttatásával, elfogadtatásával keríti hatalmába beszédpartnerét, ehelyett bűvölet útján olyan zavarba taszítja, ahonnan

²⁵⁶ A pocakos Szilénosz, valamint a satírok, olyan lények, amelyek „a test integritását kérdőjelezi meg,” és „mindkettő a komolyság világát felforgató Dionysos szférájába tartozik.” Vö. Hajdu–Süvegh (2013: 70.).

²⁵⁷ Ehhez lásd a korábbi fejezet megállapításait és Scheibler tanulmányát, melynek feltételezéseit e dolgozat írója is elfogadja. Vö. SCHEIBLER (1993: 167-199.).

²⁵⁸ A szókratészi bűvölés igéi: *goéteuó* – 'szélhámoskodással megcsalok, elbűvölök'; *pharmasszó* – 'megigézek, megbűvölök, de megmérgezek, gyógyszerekkel kezelek' is; *katepadó* – 'varázsénekekkel elbűvöl'. Vö. Pl. *Meno* 80ab.

nem talál kiutat. Addigi gondolatai elvesztik minden erejüket, értéküket és jelentésüket; újak, amelyek helyükbe léphetnének viszont a megbűvölőnél sem állnak készen. Szókratész kérdéseire minden válasz alaptalanná lesz. A bűnultság az efölött érzett kétségbeesést jelölheti. Míg tehát Menón a zsibbasztó rája képében véli megragadhatónak Szókratész csöppet sem kellemes, zavarba ejtő, minden alapot az ember alól kihúzó alakját, addig a filozófus csak az esetben véli helytállónak hasonlatát, ha a „bűvölet” visszafelé, a bűvölőre is hat, vagyis ha a rája az áldozatával együtt önmagát is elzsibbasztja. Mert mint bevallja, ő maga is osztozik Menón zavarában és kétségeiben, ha az erény meghatározásáról van szó. (Vö. Pl. *Meno* 80c) Kérdésének, problémáinak bénító, összezavaró hatását önmagán is érzi, mégsem hagy fel a válaszok kutatásával, megválaszolásuk lehetőség feltételeinek megtalálásával. A zsibbasztó rája hasonlathoz kapcsolódó megigéző, elbűvölő attribútum visszatér akkor is, amikor Alkibiadész a satír félembert, félállati lényével rokonítva próbálja megközelítően leírni mestere lényét és lényegét. Alkibiadész *A lakomában* Szókratészt szilénekhez²⁵⁹ hasonlítja, amelyeket ha kinyitnak, istenkép van belsejükben. Bár ilyen típusú szobrokról nincsenek archeológiai emlékek, SCHEIBLER nem kétli létezésüket, és feltételezi, hogy azért nem maradt enn belőlük egy sem, mert fából készültek.²⁶⁰ Arról, hogy hogyan is nézhettek ki e faszobrok, Rabelaisnak *Gargantuához* készített Elöljáró beszédében még határozott elképzelése van, ennek bemutatásakor azonban mestersége, a gyógyítás és a gyógyszerészet analógiájához nyúl. Beszédét részletes jellemzést tartalmazó Szókratész-dicsérettel kezdi, amelyben hosszan ír e „kicsiny iskátulyákról” (a jellemzésben szinte minden, a forrásokból ismert filozófus-tulajdonság megtalálható, a leírásról viszont a szöveg hosszára való tekintettel ezúttal le kell mondanunk):

²⁵⁹ STEIGER jegyzete alapján: „A szilének Dionüszosz pisze, pocakosm kopasz kísérői.” Platón, *A lakoma* (2005: 86, 118jz)

²⁶⁰ Vö. SCHEIBLER (1993: 171 és 197, 6 jz.).

A Silenusok egykori kicsiny iskátulyák voltak, aminőket manapság a patikáriusoknak boltjokban látunk, s amelyekre vidám és léha alakzatok vagynak festve, példának okáért hárpiák, satirusok, felkantározott pipék, szarvas nyulak, megnyergelt kutyák, repülő bakkecskék, rudak közé fogott szarvasok, olyképpen utánózva, hogy az embert nevetésre ingerelnék (ilyen vala Silenus, a jó Bacchusnak tanítómestere); ámde bennük tartogatják vala a drágalátos orvosságokat, mint a balzsam, szürke ámbra, amomum-gyümölcs, pézsma, cibét, gyógyító kövek és kincsek. Illyennek mondja vala Sokratest: mivel hogy kívülről látván és a külső látszat szerint ítélvén meg őt, fabatkát sem adott volna érte, oly rut vala teste, oly kacagnivaló a forgódása; (...) Ámde kinyitván ez iskátulyát, belsejében mennyei és fölbecsülhetetlen orvosságot talál sz vala (...).²⁶¹

Rabelais annak ellenére, hogy az Alkibiadész által említett Szilénosz-szobrot vidám, díszes gyógyszeresdobozként írja le, Szókratész alakját bevonva analógiájába, nemcsak a filozófus „gyógyító” hatásáról számol be, de isteni tudományáról, emberfeletti értelméről, csodálatos erényéről stb. is. A francia szerző ábrázolásában az isteni fenség és az emberi kiválóság keveredik a filozófus derűs, Szilénosz-alakjában.²⁶² Platón Alkibiadésze tanítóját hasonlónak véli a szatír Marszüaszhoz²⁶³ is, aki az isteni himnuszok legcsodálatosabb előadója. A filozófus külsejének hasonlósága a szilénekkel és Marszüasz szatírral Alkibiadész számára olyannyira vitathatatlan, hogy ezt nem is részletezi, ehelyett azt kívánja bemutatni, hogy miként hasonlít hozzájuk belső tulajdonságaiban (utóbbit lásd később). (Vö. Pl. *Symp.* 215b) Azok, akik Platón életművén belül ennek ellenére a szatír és Szókratész külső hasonlóságának nyomai után kutatnak, a *Theaitétosz* című dialógushoz fordulnak általában. Ebben Theodórosz Theaitétoszról azt mondja: „nem szép, hanem – s ezt nehogy zokon vedd – pisze orrával és dülledt szemével inkább hozzád hasonlatos. No, azért ő nem oly feltűnő.” (οὐκ ἔστι καλός, προσέεικε δὲ σοὶ τὴν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων: ἦπτον δὲ ἢ σὺ ταῦτ' ἔχει). (Pl. *Tht.* 143e) A pisze orr

²⁶¹ Rabelais, *Gargantua* (1954: 25-26.)

²⁶² Vö. uo.

²⁶³ STEIGER jegyzete alapján: „A phrügiai Kübelé istennő orgiasztikus ünnepein előadott fuvolajáték megszemélyesített alakja. A mítosz szerint zenei versenyre hívta ki Apollónt, aki lantjátékával legyőzte őt, majd elevenen megnyúzta a szatírt. Platón, *A lakoma* (2005: 86, 119jz)

és dülledt szem pedig valóban – hiszen, mint arról korábban is beszámoltunk, azok a szatírok művészi ábrázolás formáinak tipikus jegyei – lehet szatírvonás. (E jegyeknek fiziognómiai jelentésük viszont a dolgozat előző része alapján, nincs.) Ehhez a rokonításhoz kapcsolódik Xenophón *Lakomájának* Kritobulosza is, aki, mint azt korábban is láthattuk, miután szépségével dicsekszik, Szókratészt azzal vádolja, hogy külseje olyan, mint a szatírpjátékok Szilénoszáé:

19. – Micsoda? – hökkent meg Szókratész. – Kérkedésedből úgy veszem ki, hogy szebbnek tartod magad nálam!

– Bizony, Zeusra – ismerte el Kritobulosz –, különben csúfabb lennék, mint a szatírpjátékok valamennyi Szilénosza.

[19] τί τοῦτο; ἔφη ὁ Σωκράτης: ὡς γὰρ καὶ ἐμοῦ καλλίων ὢν ταῦτα κομπάζεις. νῆ Δί', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἢ πάντων Σειληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἴσχιστος ἂν εἴην. (Xen. *Symp.* 4.19.)

Szókratész és Kritobulosz szóváltását szépségük összemérése követi. Megmérettetésükkor pedig a *Theaitétosz*-ból ismert jellemzőkhöz hasonló külső adottságokról szerzünk tudomást. A szópárbajban a filozófus Kritobuloszsal elfogadtatja, hogy a szépség a célszerűséggel egyenlő (azok a dolgok szépek, amelyek „jól használhatók, vagy természettől fogva megfelelnek céljainknak” [Xen. *Symp.* 5,4.]). Szatírhoz hasonlító testrészei pedig – úgy látszik Szókratész érveléséből, hogy – célszerűbbek Kritobuloszénál. Szeme kidülledt (*epipolaiosz*), aminek következtében a filozófus szerint jobban lát oldalra is, (Xen. *Symp.* 5.5.) orra pisze (*szimosz*), amiért pedig mindenhonnan érkező szagok befogadására képes, ráadásul alakbeli furcsaságának köszönhetően nem gátolja az ember látását sem. (Xen. *Symp.* 5.6.) Kritobulosz felismerve, hogy kelepcébe csalták végül maga látja be, hogyha pedig a száj harapásra való, akkor Szókratész ebben is bizonyára legyőzi szépségével, és vastag (*pakhüsz*) ajkai ehhez hasonlóan lágyabban csókolnak is. (Xen. *Symp.* 5.7.) Ezzel a fortélyos, ravasz (*szophosz*)²⁶⁴ szókratészi megoldással

²⁶⁴ Előrelátó, megfontolt; okos, tudós; bölcs; ügyesen kieszelt; kézművesi, művészi tudással bíró; jártas, találékonny.

szép lesz, ami rút volt, győz a szatírhoz hasonlító Szókratész pisze orrával, dülledt, kiülő szemével és vastag ajkaival vetélytársa, a szépséges Kritobulosz fölött. A verseny komolyságát jól példázza, hogy a közönség a végeredmény ellenére a vesztest csókolná. Xenophón szatírcú Szókratésze a platóni forrásokhoz képest egy külső tulajdonsággal gazdagodott: itt szerzünk tudomást vastag ajkairól. Xenophón *Lakomájában* a humort és némi szofista fifikát sem mellőzve, a szép jelentésének megváltoztatásával – egyenértékűvé válik a célszerűséggel – éri el a rút filozófus külső jegyeinek megszépülését.²⁶⁵

A *Theaitétoszban* a Szókratész tanítvány Eukleidész közvetítésével (akinek lejegyzését egy szolgafiú olvassa fel) Theodórosztól (Prótagorasz tanítvány), míg A *Lakomában*, amelyet Apollodórosz mond el Arisztodémosz elbeszélése alapján Alkibiadésztől (Szókratész tanítvány) értesülünk a filozófus rút külsejéről, amely hitványság belső szépsége, kiválósága fényében elhalványul. A *Gorgiasz* című dialógusban Kalliklész ezzel szemben arra figyelmezteti Szókratészt, hogyha nem hagy fel filozófiai nézeteivel és ezek szerinti életvitelével, a városban szégyenletes és nevetséges, ráadásul önmagára veszélyes szerepbe kényszerül.²⁶⁶ Saját szólamában Szókratész barátaihoz és „ellenségeihez” képest is más, a megszokottól eltérő formát és jelentést ad a szépnek, úgy, mint a jónak és az igaznak, és ezek ellentéteinek is. A filozófus életvezetési szabályai és ezek értékalapjai is eltérnek a poliszban vallottaktól, amelyeket tulaj-

²⁶⁵ DORION a xenophóni *szókratikoí logoi* vizsgálatakor tizenhét pontba szedi Platón és Xenophón Szókratész-alakjainak fontosabb különbségeit. Amíg Platónnak feltétlenül több, olykor egymásnak homlokegyenest ellentmondó filozófusportré megalkotását tulajdonítja, addig Xenophón esetében úgy véli, a szókratikus írásokban (*Memorabilia*, *Symposium*, *Apologia*, *Oeconomicus*) a filozófus ábrázolása egységes. Több Szókratészről olyan értelemben lehet szó, hogy más műveiben ugyanezt a „szókratészi” jellemet más szereplők sajátjaként mutatja be. Vö. DORION (2006: 94-96; 105-106.).

²⁶⁶ Ehhez, és arról, ahogyan mindez alterálódik a *Theaitétoszban* Szókratész igaz filozófusról vallott nézeteiben lásd PÁL (2011: 9; 18-19.), ill. Pl. *Grg.* 485a-486d; Pl. *Tht.* 172c-176a. ATKINS szerint Szókratészig nincs olyan görög, aki fittyet hányna arra, hogy környezete számára személye vagy cselekedetei szégyenletesnek tűnnek. Szókratésznek, hogy ezt megtehesse, szüksége volt daimónionjára. Vö. ATKINS (1960: 154-156.).

donképpen tanítványai, barátai és vitapartnerei egyaránt képviselnek. Szigorúan véve az általuk kiemelt testi-lelki hitványságok, úgymint az erények sem állják meg „helyüket” a szókratészi érték- és világrendben, így sértésük és gúnyolódásaik nem ütnek sebet, dicséretük pedig nem ékesítheti vagy értékelheti fel Szókratész platóni alakját. Szókratész saját szabályainak engedelmeskedve a lélek – platóni értelemben vett – valódi szépségét/ jóságát/ igazságát/ erényességét vágyik elérni,²⁶⁷ és tartózkodik minden olyan dologtól, amely ezekhez képest számára hitvány színben tűnik fel. Platón mestere más nézőpontokból megismert – tanítványai, vetélytársai, ellenségei szerinti testi, lelki és habituális – csúfságát, hitványságát a kivételesen szép, jó, erényes felé irányuló belsővel ellensúlyozza, és hagyja, hogy Szókratész igaz filozófusról szóló beszédei, életvezetési szabályai alapján felülkerekedjen minden „földi”, a poliszra jellemző „látszat” hitványságon, de szépségen egyaránt. A polisz eszményeihez mért testi és lelki rútságát nem rejti el, mégis úgy tűnik, mintha ezek „mélysége” csak Szókratész rendkívüliségét, magasztosságát hivatottak kiemelni. A platóni művekben némileg különbözően megképződő Szókratész-alakok, bármilyen látszólagos, időleges hitvány és nevetséges jegy is keveredik külsejük, jellemük leírásaiba, a történet, a beszélgetés végére összképüket tekintve legfeljebb kívülről – és a polisz eszményképéhez képest – rút, belülről szép és derék személyt hagynak örökölni. A domináns filozófus kép sem nem szégyenletes, sem nem nevetséges végezetűl. A platóni Szókratész *Phaidrosz*-ból ismert imája a filozófusnak a dialógusokban megmutatkozó önreprezentációjának markáns példája. Benne egy olyan ember vágyai tükröződnek, aki egész életét annak szentelte, hogy minél hasonlóbba váljon az általa felállított igaz filozófus eszményéhez, és aki ehhez az élethez méltó, illő halált remél:

²⁶⁷ Már Szapphó is értékkülönbséget tételez a külső és belső szépség között: „Van, aki szép, de bizony csak a szemnek elég ez így, / ám ha jó, emiatt igazán csakis ő a szép.” *ὁ μὲν γὰρ κάλος ὁσσοῦν ἴδην πέλεται <κάλος>, / ὁ δὲ καγαθος αὐτίκα καὶ κάλος ἔσσεταί.* Szapphó, 50. töredék, ford. Franyó Zoltán. *Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul* (1990: 56-57.)

Kedves Pan, s mind a többi istenek, akik itt lakoztok, adjátok meg nekem, hogy szép legyek belül, s ami külső birtokomban van, baráti összhangban legyen a belsővel. A bölcset tartsam gazdagnak, aranyam pedig annyi legyen, amennyit senki más nem tud magával vinni, csak a józan belátású ember! ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σῶφρων. (Pl. *Phdr.* 279bc)

A dolgozat második részének első feléből, ahol homéroszi szöveghelyeket elemeztünk, arra következtethetünk, hogy a lélek hitványsága és kiválósága a homéroszi kezdetekkor megmutatkozhatott a beszélő szavaiban, viselkedésében, az ezekről adott külső leírásokban, és működhetett az emberre érvényes isteni törvény felismerhető jeleként. Az *Aiszóposz-regény* az *Íliasz* második énekét és az *Odüsszeia* nyolcadik énekét kétfajta test-lélek viszony alkotta típus demonstrálására használja. A regény az *Íliasz* második énekét annak eseteként idézi, amikor a test és lélek szépsége vagy rútsága között egyezés, ekvivalencia van, ezért a test kiválóságából vagy hitványságában felismerhető a lélek minősége. Ennek megfelelően a regény írója költői tudatosságot feltételez Homérosznál akkor, amikor csúf külsővel ábrázolja Therszitész lelkiileg hitvány alakját. A tisztán negatív figura az *Aiszóposz-regény* szerint a gyakorlatban sokszor érvényesülő „a csúf külső csúf belsőt takar” életbölcseletét megformáló egyéniség, egyediség. A második ének Therszitész-epizódjában a test-lélek közötti esetleges fiziognómiai összefüggés nem igazolható: szövegszerűen nem mutatható ki, hogy Odüsszeusz vagy bárki más Therszitész testének hitványságából következtet – főleg nem szükségszerűen – lelke alantaságára. A legrútabb görög katona sem istennek nem kedves, sem pedig hősnek nem mondható, és egyetlen pozitívként értelmezhető tulajdonságát leszámítva („élesszavú szónok”) ve-

lejéig hitvány alak, akinek lelki hitványságai nem testi hibáin, de szavaiból, cselekedeteiből ismerhetők fel.²⁶⁸ Az első ének konfliktusa után, a második ének gondterhes légkörében, amelyben ráadásul a hős Odüsszeusz éppen a király hatalmi pozíciójából (Agamemnón jogarát tartja kezében) igyekszik helyreállítani a hadseregben a rendet, a hőssel szemben Thersztész az esetleges szónoki készségeinek birtokában (és tréfamesteri státuszában) is esélytelen. Alakja, szavai és viselkedése nevetést vált ki a seregből: az egyik lehetséges olvasat szerint azért, mert tréfamesteri produkciója sikeresen célt ér a nézőkben, a másik szerint pedig azért, mert rút és hitvány alakja alkalmatlankodása miatt „teátrálisan” és nyilvánosan, valamint az Odüsszeusz által ráért ütésnek köszönhetően megszégyenül. Az *Aiszóposz-regény* tagadja, hogy a „csúf külső csúf belsőt takar” gyakorlati szabály mindenkor igaz lenne.²⁶⁹ Ennek alátámasztására – és jó pár másik példa felsorakoztatása után – pedig az *Odüsszeia* nyolcadik énekét emeli be gondolatmenetébe. Annak ellenére, hogy állítása felvezetésében kivételekként kezeli a rút test–szép lélek egyes eseteit, Homérosz idézete azt isteni törvény rangjára emeli. A regényben Homérosz tekintélye alapul szolgál a főszereplő, Aiszóposz alakja kettős természetének megértéséhez, amennyiben szavatolja, hogy a hitvány külső–kiváló belső az isteni akarattal harmonizál. Az *Odüsszeia* nyolcadik énekének Odüsszeusza „látja” Eurüalosz viselkedéséből, a testén megmutatkozó lélek rezdüléseiből és szavaiból lelke hitványságát, ennek

²⁶⁸ MÜLLER szerint viszont az, hogy Homérosz csak Thersztészre vonatkoztatva használja az *aishkhrosz* kifejezést ’fizikai csúf’ jelentéssel – minden más esetben ’szégyenletes’-t jelent – arra utal, hogy ez a szinguláris jelentésválasztás nem véletlen. Miután említést tesz ő is arról, hogy már Thersztész nevében ott rejtőzik a merész arcatlanság, úgy véli, hogy a lázadó és vakmerő bujtogató a lehető legkevésbé hasonlíthat a homéroszi hősközhöz, ezzel magyarázva különösen csúf voltát. Véleménye szerint hihető, hogy a hősök és Thersztész közti kontraszt a Homérosz idejében fennálló szociális ellentéteket ábrázolja. Mindemellett M. Pasqualinak azt az állítását, miszerint a szabálytól való eltérés lehetőséget adhat az egyénítésre, részben elfogadhatónak tartja. Elfogadja, hogy a szép és nemes hősök mindig a tipikus határain belül maradnak, viszont nem hiszi, hogy az egyénítés mindig az abnormitáshoz kötődne. A homéroszi világban a csúfság az alacsonyabb rendű emberi kvalitások (Dolont a lelki hitványság példaként kezeli) jelölője, a görög költészetben pedig a kigúnyoltak, a barbárok és a kevert lények (kentaurok, küklpszok, szatírok, szilének) jellemzője. Vö. MÜLLER (1968: 20-21.)

²⁶⁹ FOERSTER szerint a *kalokagathia* szabályáról nem szabad feltételeznünk, hogy az mindenki által általánosan elfogadott. Ezt a legtapasztaltabbak, amilyenek Odüsszeusz és Aiszóposz is, vitatják. Vö. FOERSTER (1884: 12.)

észlelhető jelei – számszerűen nem sok – pedig működhetnek az egyes ember egyénítő attribútumaiként. Odüsszeusz megfejtésében ezek a jelek isteni törvény megnyilatkozásai, amelynek alapján a halandók között születésüktől fogva szétozlanak az egyes kiváló (jó, szép), illetve hitvány (rossz és rút) tulajdonságok. Természetesen ez a törvény – mint ahogy az eposzokban megjelenő istenek, hősök, hitvány emberek alakjai is –²⁷⁰ még igen elnagyolt szerkezetű, és általában véve – és annak ellenére, hogy a szóban forgó részben a test oldalán egy („jó alak”), a lélek oldalán két („jó ész, „jelesenszólás”) kiválóság említődik – két esetet különböztet meg. Az adott figurának születésétől fogva vagy hitvány a teste és kiváló a lelke, vagy éppen fordítva, mely alaphelyzetet az életében véghezvitt vagy elszenvedett tevékenységek időlegesen árnyalhatnak, de nem változtathatnak meg radikálisan – ez utóbbira csak isteni lény képes. A két lehetséges, a születéstől fogva meglevő test–lélek együttállás nem esik ugyanazon megítélés alá. A lélek csúfságát szép testbe zárva kevésbé értékelik a városlakók, mint a nem szép testbe zárt szép lélekét. Az *Odüsszeia* nyolcadik éneke olyan történeteket gyűjt egybe, ahol a hitvány testi jellemzőkkel (vak, megtört, sánta, rút, lassú), de kiváló lelki minőségekkel („mézízű”, elbűvölő, meggyőző beszédű/„dallású”; „leleményes”, furfangos, eszes) megáldott dalnok, hős és isten győz a náluk testileg kiválóbbak, de lélekben hitványabbak felett. Odüsszeusz beszédében – aki e törvény megfogalmazója és közreadója –, vetélytársát, Eurüaloszt is az utóbbi típus képviselőjének nevezi. Démodokosz „győzelme” hallgatósága felett, az utóbbira tett hatásában – mindenkit elbűvöl, hatalmába kerít, megindít „dallása” – lenne értelmezhető. Az Odüsszeusz által megfogalmazott törvény általános érvényét bizonyítani látszik a hős önképe, amely eltér a többi jelenlévő előtt ugyancsak őt megformáló

²⁷⁰ Az eposzokban felvonultatott sok-sok szereplő esetében nehéz eldönteni, hogy egyik-másik nem kérészéletű hős, ember mennyiben tekinthető jellemnek. Míg némely alakot csak néhány vonás jellemez, és a feltűnésük és eltűnésük közé eső történetek, jelenetek aligha állítanak elénk életszerű karaktert, addig mások, akik közé sorolható Odüsszeusz is, az állandósult jelzőin túl beszédei, cselekedetei, szenvedélyei által megannyi vonással gazdagodnak a történetészövés előrehaladtával.

rejtélyes „idegen” alakjának ténylegesen megvalósuló, láthatóvá váló jellemzőitől (mert Eurüaloszon kívül a jelenlévők az isteni bájjal felvértezett hőst látják maguk előtt). Habár a görög hős úgy hiszi, hogy belső jegyeit tekintve (eszesség, retorikai készségek) kiváló, beszédében utal arra, hogy jelen helyzetében teste csak halvány képe valamikori önmagának. A dolgot értelmezése alapján Odüsszeusz alapvetően a csúf test–szép lélek típusába sorolja önmagát, és csak isteni közbenjárással, Pallasz Athéné segítségével nyeri vissza a hányattatásai során megtört fizikai és pszichikai erejét, és ennek köszönhetően győzi le nemcsak a szócsatában, de az atlétikai versenyen az őt morálisan és testi kvalitásaiban is besározni vágyó ellenfelet. A hős ezáltal az adott jelenetben kivételességével alkalmassá válik arra, hogy személyén keresztül az istennő emléket állíthasson az oly sok, ekkorra már elhunyt, kivételes görög hősnek, akik nem mellesleg a távoli homályba vesző múltban még egyszerre emelkedtek ki embertársaik közül testük és lelkük erényeivel hőstetteik véghezvitelekor. A hőstettek korát Démodokosz, a vak dalnok is ismeri. Pallasz Athéné azzal, hogy Odüsszeuszra búbját bocsát, azt a múltból megérkező és a hősök kivételességét reprezentáló eleven emlékké alakítja át. Nem mellékesen az istennőnek kedves hős a versenyszámban mutatott teljesítményének köszönhetően, annak dicsőségéből maga is erőt meríthet hazatérése előtt a phaiákok földjén. Összességében az ebben a jelenetben megismert „Odüsszeuszok” feltételezett vagy ellenfele által ráhagyományozni vágyott hitványsága, testi és utóbbi szemében lelki csúfsága is mellőzi a komikus színt, azokban csak a szégyenletes esztétikai lehetősége merül fel.

A regényben Aiszóposzhoz hasonlóan Szókratész is az utóbbi homéroszi törvény egyes eseteként említődik, mert megjelenését tekintve rút, de lélekben bölcs, és a legnagyobb filozófusok egyike.²⁷¹ Az *Odüsszeia* nyolcadik ének elemzett részletére korlátozódó Odüsszeusz-értelmezése alapján a már említett megszorításokkal ugyan, de Aiszóposz és Szókratész mellett a leleményes hős (illetve Démodokosz és Héphaisztosz) is e törvény megformálta típus képviselője, minek következtében alakjaik egymással összemérhetők. Szókratész és Odüsszeusz hasonlósága pedig már csak annál fogva sem lenne elképzelhetetlen vagy kivételes, mert arra – habár feltételezhetően más közös jellemzőkre is alapozva – Platón *A lakoma* című Alkibiadész-beszédében is rábukkanhatunk: Alkibiadész az egyik, a filozófus rendkívüli állóképességét, uralmát példázó történetét az *Odüsszeia* következő sorával vezeti be: „De érdemes meghallgatni, hogy »mit is tett még, s mit tűrt ez a nagyszerű férfi« a hadjárat közben.” („οἷον δ’ αὖτόδ’ ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ” [Hom. Od. 4.242] ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατιᾷς, ἄξιον ἀκοῦσαι.) (Pl. *Symp.* 220c)²⁷² A „nagyszerű férfi”, akire az *Odüsszeia* sorai utalnak, nem más, mint maga Odüsszeusz. Alkibiadész egy pillanatra dicsérő szónoklatában Homérosz-idézetével egymás mellé állítja a homéroszi hőst és a platóni Szókratészt, akarva-akaratlan megteremtve ezzel a retorikai fogással a hasonlóság lehetőségét kettejük között, melynek alapját – a történetet is figyelembe véve – a bölcsesség, a kivételes fizikai-lelki állóképesség vagy általában véve a lelki nagyság adhatná meg. Szókratész azonban csak egy pillanatra osztozhat Odüsszeusz társaságában,²⁷³ mert Alkibiadész végül más utat választ a filozófus nagyságának bemutatására. Beszéde záró részében mesterét kiemeli az emberek mindennemű csoportjából, ezzel tagadva, hogy bárki halandóhoz is hasonló lenne:

²⁷¹ „Hasonlatosképpen az Socrates bölcs is nem igen szép formájú volt, de igen tudós és fő volt minden Philosophusok között.” (saját olvasat) LASKAY (1987: 8.)

²⁷² „Od. 4. 242.” Platón, *A lakoma* (2005: 92, 125jz)

²⁷³ Érdekes lenne megvizsgálni, hogy a Platón *Phaidón*jában Szókratész tipikus nézése értelmezhető-e Odüsszeusz görbén fölfelé nézésének változataként. A két szöveghely: „bikatekintettel alulról fölfelé nézve arra az emberre”

Sok más dolgot lehetne még dicsérni Szókratészön, csodálatos dolgokat. Vannak cselekedetei, melyekhez hasonlókat talán másról is mondhat valaki, de hogy a maga mivoltában egyetlen más emberhez sem hasonlít, sem a régiekhez, sem pedig a ma élőkhöz, az igazán csodálatos. Mert hogy Akhilleusz milyen volt, azzal összevetjük Braszidaszt²⁷⁴ és másokat, s hogy Periklész milyen, ahhoz Nesztórt is meg Anténórt²⁷⁵ is hasonlíthatjuk, meg sok más embert; / s a többiekhez is ugyanígy találunk hasonlatosságot. De ilyen különleges embert, mint ez, ő maga is meg a beszédei is, megközelítően sem talál senki, hiába keresne, sem a ma élők, sem a régiek között, hacsak azokhoz nem hasonlítjuk őt is meg a beszédeit is, akiket az előbb említettem: nem emberhez, hanem a szilénekhez meg a szatírokhoz.

πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια: ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἂν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἂν τις καὶ Βρασίδαν καὶ ἄλλους, καὶ οἷος αὖ Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα—εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι—καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους. (Pl. *Symp.* 221cd)

Szókratésznek nincs párja, csodálatos (*thaumasziosz*)²⁷⁶ alakja és beszédei nem mérhetők senkihez. Jellemét oly mértékű különösség, szokatlanság (*atopia*)²⁷⁷ jellemzi, amelyet emberek nem, csak szilének és szatírok tudhatnak a magukénak. Alkibiadész számára Szókratész emberi és állati vonások keverékét ötvöző küllemével megegyezők belső tartalmai, amelyekről szavai, cselekedetei, egész élete tanúskodna, és a kettő együtt keríti hatalmába „bűbájosságával”

(ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὸν ὑποβλέψας πρὸς τὸν ἄνθρωπον), illetve „Görbén felfelé nézve felelt leleményes Odysseus” (τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πολὺμητις Ὀδυσσεύς:). A platóni 'bikához hasonlóan, görbe szemmel, gyanakvással, fenyegetően nézek' (ταυρηδὸν ὑποβλέπω) és a homéroszi 'zord, ferde szemmel nézve' (ὑπόδρα ἰδὼν) kifejezések olyankor jellemzik a hős tekintetét, amikor szócsatát provokálnak vagy vívznak éppen. Pl. *Phd.* 117b, illetve Hom. *Od.* 8.165.

²⁷⁴ „Bátor és energikus spártai hadvezér a peloponnészoszi háborúban. Amphipolisznál lelte halálát 422-ben.” Platón, *A lakoma* (2005: 94, 129jz)

²⁷⁵ „A geréniai Nesztór és a trójai Anténór egyaránt bölcs, öreg, ékesszavú vezérek a trójai háborúban.” Platón, *A lakoma* (2005: 94, 130jz)

²⁷⁶ Csodálatos; rendkívüli; különös; furcsa.

²⁷⁷ Rendkívüli; szokatlan; különös; lehetetlen; képtelen; illetlen.

azt, akihez közel kerül. A szatír-hasonlat egyben utal arra is, hogy a filozófus egész életében isten szolgálatában áll, mely szolgálat egyszerre váltja ki a nem beavatottak nevetését, és a beavatottak csodálatát, megigéződését furcsaságával. Ehhez az emelkedett, elemelkedett Szókratész-alakhoz kapcsolódna a *Theaitétosz*-ból ismert Szókratész és az abban bemutatott igazi filozófus típusa is. Miközben lelke megközelíthetetlenül távoli marad minden emberi érintkezésben, jelenléte behatol az őt hallgatók legbelsőbb régióiba, zavart, bűvöletet, vonzalmat előidézve bennük. Az, hogy ezt ki hogyan értékeli, a rányíló (belső és külső) tekintetek milyenségétől függ. Hogy személyéhez tapadó furcsaságát, atipikusságát csúf testű és lelkű nevetséges figuraként tapasztalják-e, és ilyenként nevetik ki – sőt, ami rosszabb, mert nem következmények nélküli, ítélik el –, vagy pedig teljességében isteni, csodálatos alakként látva szeretettel követik, a vele érintkezők milyenségétől függ: felismerik-e, megértik-e, hogy istenkép rejtőzik benne. Előbbi esetben Therszitészhez hasonló, semmilyen városi tekintélyt nem tisztelő, külső és belső jellemzőit tekintve is kellemetlen alaknak tűnik, aki zavaros és furfangos szavaival csak összezavarni, de jobbra tenni nem képes. A platóni dialógusokban ehhez kapcsolódhatnak a zsibbasztó rájához hasonló jegyei is. Utóbbi esetben, ha rútsága mögött felismerik a szépséget, elsőre talán az *Odüsszeia* nyolcadik énekének Odüsszeuszához, Démódokoszához, Héphaisztoszhoz hasonlítana. Erre van rálátása az *Aiszóposz-regény*nek is. Ez a hasonlóság azonban Alkibiadész szerint ismét csak látszólagos, hiszen a legbeavatottabb tekintetek számára mestere ennél jóval többet rejt magában, nem emberi, hanem az isteni bölcsességhez leghasonlatosabbá válni törekvő, az istenihez közelítő lelket. Platón Szókratész-alakja ugyan szövegszerűen megőrzi az Arisztophanésztől megismert minden külső – és ezzel alkalomadtán szorosan összekapcsolódó belső – jegyet, de ezek jelentősége az új környezetben, radikálisan más értékkel bír. A mind ruházatában, mind pedig lelkének gondozásában

mutatott (értsd: vágyak, szükségletek kielégítése) igénytelenség, az athéni férfiideálnak ellentmondó testi adottságok, a furcsa istenbe vetett hit, az érthetetlennek, haszontalannak tűnő tanítások (utóbbiak más tartalommal megtöltve) pozitív értéket kapnak, és más (platóni) perspektívába helyezve az igaz, valódi szépség, jóság, tudás, „szentség” megformálói. Végző soron Alkibiadész leírásában a szatír sem jó és rossz vegyülete, hanem olyan lény, aki a látszólag csúf és nevetséges testében–lelkében őrzi és vigyázza az isten képét, mindennemű komolytalansága, hitványsága merő megtévesztés, a beavatatlanok ellen fenntartott álca csupán.²⁷⁸ És ha valaki szembesül ennek az igazi képnek a látványával, ugyanannyira ennek hatása alá kerül, mint amennyire teszik azt Szókratész követői szavai hallatán. Ekkor megszűnik a szatír és Szókratész alakjainak nevetségessége is, hiszen szépség és csúfság, kiválóság és hitványság radikálisan új, kiforgatott jelentéssel rendelkeznek, értékei már nem a nevetségesség, csak a csodálatosság lehetőségfeltételei.

Xenophón Platónhoz hasonlóan szövegszerűen megőrzi Arisztophanész Szókratész-alakjának negatív és pozitív jegyeit, de ezek értéke nem változik meg radikálisan: negatív tulajdonságai általában negatív értékkel jelennek meg a filozófus ellenségei perspektíváiban az *Emlékeim Szókratészről* és *A Szókratész védőbeszéde* szöveghelyein is. Ezek ellen pedig vagy Xenophón védekezik saját szerzői szólamában, vagy pedig maga Szókratész. Annak vádját, hogy külsőre csúf és hasonlatos a szatírhoz, Szókratész tréfálkozva, a szép jelentésének megváltoztatásával bírálja felül. A helyzet komolytalanságát sugallja, hogy a dialógus szépségversenyében

²⁷⁸ Platón *Második levelében* ehhez hasonlóan a következőket írja ezoterikus tanairól Dionüsziosznak: „Mindenestre légy óvatos, nehogy ezek a tanítások műveletlen emberek elé kerüljenek! Azt hiszem ugyanis, hogy jóformán nincs ennél nevetségesebb tanítás a tömeg számára, viszont csodálatosabb és ihletettebb sem a rátermettek számára.” εὐλαβοῦ μέντοι μή ποτε ἐκπέσῃ ταῦτα εἰς ἀνθρώπους ἀπαιδεύτους: σχεδὸν γάρ, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ ἔστιν τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ’ αὖ πρὸς τοὺς εὐφρεῖς θαυμαστότερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα. Pl. Ep. 314a

Szókratész fortéllyal, kelepcebe csalva Kritobuloszt (elismereteti vele, hogy a szépség a célszerűséggel azonos), nyeri meg a szépnek járó csókot, de hiába ismerik el trükkös eredményét, nem veszik komolyan, és a jutalmat végül vetélytársának ítélik oda. Lelkének hitványságát Xenophón szerzői szólamában és Szókratész beszédeiben megannyi érveléssel utasítja el. A vádakkal szemben Szókratész, a platóni változatokhoz hasonlóan, kínál ugyan saját, filozófusi életutat, amely látszatértékek, igazságok, gyönyörök helyett az istenihez közelítő útra csábít mértéktelenségével, önfegyelmével, szenvedélyektől, vágyaktól való függetlenségével. Platóntól eltérően azonban Xenophón Szókratész-alakja mindvégig érezhetően emberi figura, akivel megbeszéljük, hogy célja az istenhez való legnagyobb fokú hasonlatosság elérése, máskor viszont pusztán egy tréfás szócsatát szeretne megnyerni és hallgatóságát meggyőzni. Szatír jellege sem hatol karaktere velejéig.²⁷⁹ Úgy látszik, Xenophón megáll az *Aiszóposz-regény* sugallta két lélek–test viszonyt bemutató általános típusnál: mestere ellenfelei szemében kívül-belül hitvány alaknak látszik, barátai, tanítványai számára pedig „maximum” odüsszeuszi figura. Xenophónnál nem egy tanítvány és barát, hanem maga Szókratész emeli magát a többi ember fölé a delphoi jóslat említése után védőbeszédében, ahol magát úgy írja le, mint aki az emberek közül a legkevésbé rabja a testi gyönyöröknek, a legigazságosabb, a legbölcsebb és ezáltal leginkább isteni is. Szókratész önmagát magasztalja, amely gesztusában felsejlik az arisztophaneszi filozófus nagyképűségének, beképzeltségének jellemhibája is. Platóntól eltérően úgy tűnik, Xenophón nem értékeli át az arisztophaneszi Szókratész-hagyatékot, de beépíti karakterébe vagy karakterére nyíló ellenfelei tekintetébe, és ezzel megerősíti érvényességük lehetőségét. *A lakomában* pedig a tréfálkozó, szórakoztatni vágyó, otthon akár táncolni is hajlamos filozófus alakja a komédiaköltő Szókratésze mellett a filozófus komikus maszkjaként működik.

²⁷⁹ SCHEIBLER Platón és Xenophón szümposzionjának Szókratészre vonatkozó szatír-hasonlatát Papposziléosz tipikus ábrázolásához köti. Vö. a dolgozat első részének és SCHEIBLER tanulmányának erre vonatkozó részeivel. SCHEIBLER (1993: 172, 188, 191.)

ÖSSZEGZÉS

Ha az emberek csúfnak találunk egy virágot vagy egy állatot, mindig olyan érzésük támad, mintha műalkotással állnának szemben. „Ez olyan mint egy...,” mondják ilyenkor. Némi fényt vet ez az olyan szavak jelentésére, mint a „csúf” meg a „szép.” Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*.²⁸⁰

A műalkotás – úgyszólván – rákényszerít bennünket a helyes perspektívára, de művészet nélkül a tárgy egy darab természet csupán, mint bármi más; és hogy lelkesedésünkkel mi felmagasztalhatjuk, ez senkit sem jogosít fel arra, hogy szembesítsen vele. Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*.²⁸¹

Dolgozatunk célja a Szókratész csúfságának fiziognómiai leírásáról és a gyakorta ettől nem függetlenül kezelt arisztophanészi, platóni, xenophóni irodalmi ábrázolásairól alkotott általános vélekedések felülvizsgálata volt. Ahhoz, hogy ezt meg tudjuk tenni, először is el kellett végezni a görög fiziognómia kezdeteinek feltáró, összehasonlító vizsgálatát, a fiziognómia antik hagyományával foglalkozó és rendelkezésünkre²⁸² álló szakirodalmakat és Szókratész-értelmezéseket is újraolvasni, kétellyel fordulva feléjük ellenőrizni, és ha kell, korrigálni, módosítani őket. Hipotézisünk szerint ugyanis különbség van a görög fiziognómia tudományos persepkiája és a különböző művészetek által megalkotott értelmezések között; ezek nemcsak különböző módokon vizsgálják és állítják elő az ember karaktereit, de különbözőképpen érzékelik is őket. WITTGENSTEIN mottóba szorított második észrevétele több más lényegi gondolat mellett erre hívja fel a figyelmet. Szókratész csúfságának leírásaiban általában véve erről a különbségről megfelelkeznek, mint ahogy arról is, hogy ugyan rendelkezünk arra vonatkozó adattal, hogy Szókratész kortársi környezetében megjelent a fiziognómus alakja, azonban ő nem görög, hanem idegen származású, és valószínűleg idegen még a mesterség/művészet is, amelynek képviselőjeként, tudójaként Athénba kerül. Az általa képviselt mesterségbeli tudásról valójában,

²⁸⁰ WITTGENSTEIN (1995: 21.)

²⁸¹ WITTGENSTEIN (1995: 13.)

²⁸²

és annak ellenére, hogy fennmaradt egy keleti fiziognómus, Zópürosz Szókratésszel való találkozásának története, csak hipotéziseink lehetnek, és ezek is legfőképp arra vonatkoznak, hogy mit *nem* állíthatunk az athéniaknak kínált szolgáltatásairól. Ahhoz, hogy Arisztophanész, Platon és Xenophón műveinek esetleges – és a szakirodalom által általában feltételezett – fiziognómiai vetületeit megvizsgálhassuk, létre kellett hoznunk egy olyan kritériumrendszert, amely alapján e vizsgálat nem eredményez anakronisztikus kijelentéseket. Ebben a mezopotámiai fiziognómiai és diagnosztikai ómenek, a görög fiziognómia tudományának kezdeteiről vélt tudásaink, egy, a görög fiziognómia kvázi-tudományának előzményeként számon tartott hippokratészi irat, a *De aere aquis locis*, valamint a legkorábbról fennmaradt fiziognómia-szakkönyv, Pszeudo Arisztotelész *Fiziognómiája* volt a segítségünkre. A görög fiziognómia tudományának kezdeteiről megfogalmazott tudásainkat Pszeudo Arisztotelész értekezéseivel összevetve olyan fiziognómiai princípiumokat, tételeket fedezhettünk fel, amelyekről valószínűsíthettük, hogy teljesülniük kell ahhoz, hogy egyáltalában véve egy költő vagy gondolkodó számára felmerüljön a fiziognómia mint tudás, tudomány és vizsgálati mód lehetősége. E diszciplinárisan és keletkezési idejüket tekintve heterogén (orvosi, fiziognómiai) források interferenciájában megképzett alapra támaszkodva, és csak a vizsgálni kívánt forrással szemben támasztott szigorú követelmények teljesülésekor érezhettük magunkat feljogosítva arra, hogy egy szöveghely fiziognómikusságáról gondolkozzunk. Ez azt jelentette, hogy nem követtük azt az általános gyakorlatot, amelyet a legtöbb, a fiziognómia történetével, antik hagyományával foglalkozó szakirodalom igen: nem mostuk el a határt a fiziognómiai személet és a fiziognómia tudománya között, és nem dolgoztunk olyan fiziognómia meghatározással, amelynek határai valószínűleg beláthatatlanok. Az általánosan elfogadott tág fiziognómia-definíció ugyanis így hangzik: az ember sajátos, kategorizáló, tipizáló gondolkodásmódja, amely a külső alapján „alkot képet” az ember belső kvalitásairól. Egy ilyen definícióra építve fiziognómiainak tekinthető

szinte minden jellemzés, amelyben külső és belső tulajdonságok egyszerre vannak jelen, amennyiben hihető, hogy előbbiek „megférnek” egy ember(b)en, és karakterének megismerését szolgálják. EVANS, aki a legszerteágazóbban kutatta az antik fiziognómia történetét, ezt a kutatói irányt képviselte, és azáltal szűkített ezen az igencsak tág vizsgálati perspektíván, hogy antik fiziognómiai munkák ismertetőjeleinek meglétét kutatta elemzett forrásaiban. Ez az eljárás azonban nem számolt a fiziognómia tudományának történetiségével és tulajdonképpen igazán tudományosságának szigorúságával sem. Amennyiben a fiziognómia tudomány, meghatározott alapelvei, módszertana, tárgyköre, problémái és vizsgálati horizontjai vannak, amelyeket nem szabad szem elől téveszteni nyomaik kutatása során sem.

Dolgozatunk első része a fiziognómiai kezdetek felvázolása, a fiziognómiai vizsgálathoz szükséges kritériumok lefektetése után arra vállalkozott, hogy felülvizsgálja, valóban kimutathatóak-e Arisztophanész, Platón és Xenophón műveiben a görög fiziognómia hatásának nyomai. A szigorú alapozás után Arisztophanész komédiáinak ilyen típusú vizsgálatáról le kellett mondanunk, mert komédiáiból nem desztillálhattunk egy olyan egységes emberképet vagy pszichológiai nézetet, amellyel összehasonlíthattuk volna a fiziognómia feltárt alaphiteit, előfeltevéseit, alapelveit, és így nem fogalmazhattunk volna meg a komédiákban olvasható jellemzések fiziognómikusságát illetően tartható kijelentéseket. Xenophónnál egy helyen, az *Emlékeim Szókratészről* egyik részében Szókratész egy festővel, egy szobrásszal és egy páncélkészítővel beszélget, és a filozófus első pillantásra fiziognómikusnak tűnő álláspontot képvisel. Ha azonban elég figyelmesen olvassuk e párbeszédeket, több olyan nyomra bukkanhatunk, amelyek arra utalnak, hogy a filozófus nem fiziognómiai tudásra alapozza nézetét. Szókratész úgy véli, a léleknek vannak olyan vonásai ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \eta\theta\omicron\varsigma$), amelyek szoros viszonyban vannak a testtel, és fellépésükkor megváltoztatják alakját. Ennek alátámasztására több – pillanatnyi ideig vagy tartósan fennálló – lelkiállapotot (indulatokat, érzelmeket, attitűdöket) ír le úgy,

hogy némely esetben a testen véghezvitt változást is megadja. Köztük viszont számos olyan akad, amely kívülesik a fiziognómia általunk vizsgált tárgykörén (a gondolkodással kapcsolatosak, a pillanatnyi felindulások). Bár később, a szobrásszal beszélgetve Szókratész már azt is állítja, hogy a testen látható jelek alapján következtethetünk az egyén bizonyos lelkiállapota-ira, valószínűbb, hogy tanításával arra szeretné rávezetni a festőt és a szobrászt, hogy belásák, a lélek a test ágense, és egyben az ember legszebb, legkiválóbb része is, így ha gyönyörködtetni akarnak művészetükkel, annak rezdüléseit (lehetőség szerint csak a szépeket) is meg kell formálniuk műalkotásaikon. Más helyen, a *Lakomában* Xenophón Szókratésze Szilénooszhoz hasonló, de hiába ismerjük meg számos ezzel harmonizáló külső (és tulajdonképpen belső) vonását, a filozófus félemler-félállat lényhez való hasonlatossága valószínűleg képzőművészeti toposzon alapszik, és feltételezhetően éppen valódi csúfságának realista ábrázolása helyett szerepel a leírásban. Platón filozófiája EVANS kutatásai alapján számos etnográfiai (Pl. *Ti.* 24c, *Resp.* 435e-436a), zoológiai (Pl. *Phd.* 81e-f, *Men.* 80a, *Resp.* 618a-620c) és más, a fiziognómiához is köthető (mint amilyen a humorelméletek: Pl. *Symp.* 188a, *Plt.* 308a, *Ti.* 86a) gondolatot megörökít, a dolgozatban létrehozott vizsgálati alapot tekintve azonban a platóni lélekfilozófia összeegyeztethetetlen a fiziognómia test és lélek kölcsönhatásáról alkotott elképzeléseivel, így kétséges, hogy bármilyen fiziognómiai hatás kimutatható lenne műveiben. Szókratész bögölyhöz vagy zsibbasztó rájához hasonlatos volta sem a zoológiai fiziognómia tudásán alapszik, ahogyan *A lakoma* híres Alkibiadész által adott filozófus-jellemzése sem, melyben mesterét szatírhoz, speciálisan pedig Marszüaszhoz hasonlítja. Platón a testtől lényegien különböző és tőle elkülönülni vágyó lélek filozófiáját alkotja meg, a filozófus életvitelét pedig olyan gyakorlatok soraként ábrázolja, amelyek a filozófia által éppen a testtől való legnagyobb mértékű elkülönülést szolgálják. SCHEIBLER értelmezésében Szókratész csúfsága tanítványai számára a többértelműség garanciájaként működhetett, amelyet realiztikusan nem

ábrázolhattak, ezért mitológia lényekhez, a szatír és a szilénosz alakjaihoz fordultak segítségért, ezeknek ugyanis már a filozófus életében elterjedt és közismert képi toposza volt. Ezzel az eszközzel, valamint Szókratész szokatlan, rendkívüli karakterének megformálásával egy új típust, Szókratész típusát hozták létre, aki semmilyen emberi sémába nem kényszeríthető bele a maga különösségével, és éppen ezt jelöli – s lényegében nem egyebet – szatírhoz hasonló kinézete is.²⁸³ A dolgozat irodalmi értelmezéseket tartalmazó része a SCHEIBLERI elképzelést árnyalja, és nem véli Platón és Xenophón filozófus- alakjait ugyanolyannak, ahogyan különbséget fedez fel szatír-hasonlataik értelme és karakterképző funkciója között is. Bár úgy tűnik, mindkét szerző egy filozófus-típus megalkotásán munkálkodik, Xenophón Szókratésze a dolgozatban Odüsszeusz figurájával összekapcsolt irodalmi toposz folytatója, Platón ezzel szemben számos mitologikus dialógus-betét segítségével (amelyre jelen írás nem térhetett ki kellőképpen) és az igazi filozófusról alkotott elméletével a hagyományból ugyan táplálkozó, mégis új irodalmi alak megformálója.

Az első rész utolsó fejezetében Zópürosz és Szókratész történetét vizsgáltuk meg. Zópürosz filozófus-jellemzése minden szempontból összeegyeztethető a fiziognómia tudományának – a kezdeti időszakra is – feltételezett alapelveivel, hiteivel. Zópürosz nem mond sokat, nem megy túl egy határon, egyszerűen Szókratész veleszületett belső jellemvonásaira következtet ismertetőjelei alapján. A fiziognómus nem hoz sem esztétikai, sem morális ítéletet. Bár a közönség szerint jellemhibákat olvas Szókratész fejére, ő a tudományosság területén belül maradva csak levonja következtetéseit. Cicero, akinél a két éliszi Phaidón töredék fennmaradt, e történetet annak példaként őrzi meg, hogy hogyan képes az ember felülkerekedni természet adta hajlamain, és annak bizonyítékául, hogy az ember életét nem predesztinálja veleszületett természete. Szókratész logoszával összefüggő lelki kvalitásaira Zópürosznak valószínűleg nem

²⁸³ Vö. SCHEIBLER (1993: 188-190, 195-196).

lehet rálátása, ezek ugyanis nem változtatják meg a test alakját tartósan, így feltételezhetően (legalábbis ekkor még) nincs a fiziognómián belül ismertetőjelük. A fiziognómus nem láthatja a filozófus lelki nagyságát, amelyet tanítványai – és a felnevető Alkibiadész különösképpen – annyira csodálnak. A Zópürosz-történet a fiziognómia határait erősíti fel, azt, hogy vele csak az irracionális lelki folyamatok tárhatók fel, az azonban nem, ami azokon túl jellemzi az embert.

A dolgozat első részének eredményeként különválnak Szókratész Arisztophanésznál, Platónnál és Xenophónnál megalkotott alakja és a fiziognómia tudományának jellemábrázolása. Szókratész egyik csúf irodalmi ábrázolását sem lehet mint fiziognómikusat értelmezni. Szókratész (morális, esztétikai) csúfságáról ugyan hallgat a fiziognómia tudományát képviselő Zópürosz, jellemzését azonban közönsége esztétikai-morális ítéletként fogadja, és ezért nevetségesnek tartja. Egyedül Szókratész ismeri el a fiziognómus igazát, mert tisztán látja, amit a fiziognómus diagnosztizál. Ez a pillanat, bár erről sokan megfélemedeznek, tanúságtétel Szókratész önismeretéről. Szókratész ismeri veleszületett természetét, és ennek ismeretében diszciplinálja magát az ész segítségével élete során. Szókratész önálló, önmaga kormányozására képes filozófus, aki ezeket a képességeit önismeretére (és a delphoi-i jósda parancsával harmóniában) alapozza, és eszerint választja ki azokat a gyakorlatokat is, amelyek lehetővé teszik számára a filozófus életvitelét.

A dolgozat második fő részében Arisztophanész, Platón és Xenophón Szókratész-alakjainak csúfságát más módszerrel kíséreltük meg kifürkészni. Az *Aiszóposz-regény* két toposza, amelyet két kiemelt homéroszi szöveghely támaszt alá, a csúf külsővel rendelkező emberre vonatkozik. Az *Íliász*ból kiemelt részlet Therszitészt „a csúf külső csúf belsőt takar”, míg az *Odüsszeiában* megvizsgált nyolcadik ének Odüsszeuszt „a csúf külső szép belsőt takar” bölcs mondásainak eseteiként írja le. Ezek a bölcs mondások a csúf irodalmi karakterek két alapsémáját

adják meg. Odüsszeusz önreprezentációjában – nem sejtve Athéné ráruházott báját –, az utazásoktól testben és lélekben is megtörten Démodokoszhoz és Héphaisztoszhoz hasonlít, akik az ének komplex szövetében külső hitványságuk ellenére szép és jó belső kvalitásokkal rendelkeznek. A görög hős azonban a verseny végén kiemelkedik az általa kimondott isteni törvény rendjéből, és az istennő segítségével a régmúlt idők hőseit megidézve, azok eleven emlékévé alakul át. Therszitészt rétori kiválósága ellenére kívül-belül csúf figuraként jellemzi környezete, legalábbis közülük azok, akik szót kapnak (Odüsszeusz és néhány névtelen megszólaló). A szócsata közte és a hős között azonban nem „szóban” dől el. Odüsszeusz a király jogarával sújt le az acsarkodó legrútabb görögre. Az *Íliász* első énekéből ismert körülmények között nem tűrhető el még a – feltételezett – mókamester civakodása sem. Arisztophanész, Platón és Xenophón Szókratészről közreadott külső leírásait vizsgálva Arisztophanész Szókratész-alakja Therszitészéhez hasonlítható, mert a filozófus semmilyen városi tekintélyt nem tisztel, mások szemében külső és belső jellemzőit tekintve is kellemetlen alak, aki zavaros és furfangos tanáival csak összezavarni és a régi értékek ellen lázítani képes, jobbra tenni nem. Xenophón szókratikus írásaiban a filozófus ellenségei perspektívájában tisztán negatív figura, Platónnál ezek a negatív képek inkább a közvélemény álláspontját képviselik. Annak ellenére, hogy Xenophón szókratikus írásainak Szókratész-képei a tanítványok jellemzései alapján Odüsszeuszhoz válnak hasonlatossá, nagyképűsége csorbítja az analógia tisztaságát. Platón *A lakoma* című dialógusában szövegszerűen is megidézi Odüsszeuszt Szókratész dicséretekor, ezzel hasonlóságon alapuló rokoni szálakat szöve kettejük között. E szálak azonban csak pillanatokig kötik egymáshoz a homéroszi hőst és a filozófust. Szétpattannak, amint Alkibiadész folytatja beszédét. A Szókratész által elbűvölt tanítvány mesterét végül minden földi rendből kiemelve, és csodálatosságát-atipikusságát szatírhoz való hasonlatosságában ragadja meg, ilyen módon is

csupán megközelítőleg. A platóni Szókratész-alak az igazi filozófus típusát hozza létre, amelyről a dolgozatomban kitekintésként olvasható, még kibővítésre szoruló, a gondolat magját azonban már magában hordó elemzés kíván számot adni.

IV. KITEKINTÉS

A SZÓRAKOZOTT TUDÓS TÍPUSÁNAK EREDETE (SZÓKRATÉSZ MÁSKÉPP)

1. Az alap(alak)

Szókratész a bolondos tudós, a bergsoni szórakozott ember toposzának mértékadó figurája, aki markánsan meghatározta e toposz később kialakult jellegzetességeit. A szórakozott ember, a komikus bölcs általános típusának egyik eredeti alakja, amennyiben az ő „konkrét” személyének jellemzőiként jelentkeznek azok a jegyek, amelyek később egy típusban élnek tovább, és válnak meghatározóvá. Választott „ősatyaként” természetesen nem alap (alak?) nélküli, maga is rendelkezik elődökkel, ő is örökölt olyan tulajdonságokat, amelyek alakítják *megjelenését*.²⁸⁴ Mégis, mintha ő lenne a kezdete egy olyan időnek, s általa teremtené meg az az irodalmi tér, ahonnan számíthatunk a komikus gondolkodó irodalmi műfajokban való feltűnésére. Szókratész figurájához több szempontból is komikum tapad. Arisztophanész Szókratészt már életében a *Felhők* című komédiájának szereplőjévé tette. Komédiájában a filozófust, amikor szomszédja, Strepsziadész abban reménykedve, hogy házában megtanulhatja a szónoki beszéd minden fortélyát, belép hozzá, egy kosárban a mennyezetről függve ábrázolja.

Sokrates: Mért hívsz, egynapélő?

Strepsiades: Először is: mondd, kérlek mit csinálsz?

Sokrates: Légben hajózva, nézlem a napot...

Strepsiades: No, mégsem a földről – egy tyúkkosárból

²⁸⁴ BLUMENBERG a *Das Lachen der Thrakerin* című könyvében, melynek korábbi, tanulmány változatának sokat köszönhet jelen írás is, a csillagjós aiszóposzi figuráját mint típust, a platóni dialógusban szereplő Thalészt és az őt helyettesítő Szókratészt mint ennek a típusnak általánosságából, névtelenségéből előlépő egyedit határozza meg. Az általa leírt folyamat valóban individualizáció, ugyanakkor, ami a dialógusokban megképződik, több mint a figyelmetlen, ügyetlen csillagásznak nevekkel való behelyettesítése. A komikus *szophosz* (bölcs) és/vagy a *philoszophosz* (a bölcsességre vágyó, bölcsességet szerető), és ezek neves alakjaihoz kötött komikum megszületése is egyben. Thalész, aki a hét bölcs (*szophosz*) egyike és Szókratész, az első filozófus (*philoszophosz*) az első neveltető bölcsek, akiknek személyéhez a nevetés nemcsak, mint külső jegy, de mint gondolatainak, tanításuknak derűje is hozzátapadt. Vö.: BLUMENBERG (1987. 18-20.).

Nézed tehát le az isteneket.
Sokrates: Mert nem talál föl égi dolgokat
Elmém, ha föl nem függesztem, s ha könnyű
Eszem a hasonló légbe nem vegyűl.
Földről, alulról nézve fölfelé
Soh'sem találtam: mert a gondolat
Nedvét a föld magához vonja le.
A zsázsa épen így tesz. (Ar. *Nub.* 223-235)

Ebben a jelenetben, mint azt majd a továbbiakban látni fogjuk, minden egyes szó valamilyen fokú kifigurázása, kifordítása az általunk a platóni dialógusokból ismerni vélt Szókratész tanításának és alakjának.²⁸⁵ Szókratészről mint történeti személyről igen keveset tudunk. A filológusok a történeti személy rekonstruálásának főbb forrásaiként Arisztophanész, Platón, Xenophón és Arisztotelész írásait jelölik meg. A négy említett szerző Szókratész-figuráinak összevetése során az alábbi tarthatónak ítélt állításokhoz jutottak el: Arisztotelész valószínűleg a platóni dialógusok Szókratészét "ismeri"; Szókratész tanítványai – Xenophón és Platón – tanítómesterük ábrázolása pedig annyira elüt egymástól, hogy egyik sem tekinthető autentikus forrásnak. Ráadásul azt már sikerült kimutatni, hogy a tanítványok mesterükre nem csak mint mesterükre, de mint médiumra is tekintettek, kinek segítségével saját tanaikat örökíthették meg. Mégis Szókratész nézeteinek rekonstruálása során azt a következtetést vonták le, hogy a történeti személyről a legközelebbi képet Platón *Szókratész védőbeszéde* adja.²⁸⁶ Mivel Szókratész nem foglalta írásba tanításait, ezért nézeteit bizonytalan rekonstrukciókból, a források összevetéséből adódó egyezések összerendezéséből sejthetjük csupán.

A források Szókratésze, aki tehát különbözik a történeti személytől, mély nyomot hagyott a gondolkodás történetében, amit az alakjának kilétét körbelengő bizonytalanság sem tudott

²⁸⁵ Diogenész Laertiosz *A filozófiában jeleskedő élete és nézetei* című Jel Könyvkiadó által kiadott első kötet címlapképén Asmus Jakob Cartens tusrája (*Szókratész a kosárban*) az idézett Arisztophanész-szöveg helye találó értelmezése. Lásd ehhez Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (2005).

²⁸⁶ Vö. DÖRING (2001: 676-677.).

elhalványítani. Természetesen e téren sokat "köszönhet" tanítványának, Platónnak, aki dialógusaiban teljesen háttérbe vonult, és hagyta mesterét maga helyett beszélni.²⁸⁷ Platón Szókratészt általában dialogizálva örökítette meg, s csak kései írásaiban vette át a beszélgetés helyét egyre többször a monologikus tanítás (dogma). Diogenész Laertiosz a dialógus-írásban az elsőbbséget eleai Zénón helyett Platónnak adja „mind a dialógusok szépségét, mind a feltalálásukat illetőleg, gondossága következtében.”²⁸⁸ Szókratész semmit sem hagyott írásban, de igen meggyőzően beszélhetett, hiszen tanítványa az ő figuráján keresztül, az élőbeszéd rögzítésének látszatába burkolva fejtette ki szinte egész életművét. Diogenész Laertiosz szerint nemcsak Platón választotta Szókratészt mesteréül, de Szókratész álmodt látva már várta az új jövevényt:

Azt mesélik, hogy Szókratész fiatal hattyúról álmodott, amint térdein ül. A hattyú egyszerre csak elvetve tollát a magasba repült és édes hangot hallatott. Másnap odajött Platón, és Szókratész kijelentette, hogy ő ez az álombéli madár.

Kezdetben az Akadémián filozofált [Platón], majd a Kolonosz melletti kertben, tudjuk meg Alexandrosztól a Családfákban, Hérakleitosz után. Később, amikor versenyezni akart a tragédiában, miután hallotta Szókratészt Dionysziosz színháza előtt, elégette költeményeit, mondván: „Héphaisztosz, siess ide, Platónnak szüksége van rád!”

Attól kezdve – amint mondják, húsz éves volt – hallgatta Szókratészt.²⁸⁹²⁹⁰

²⁸⁷ Platón neve kétszer szerepel csupán egész életművében, egyszer *Szókratész védőbeszédében* azok között a tanítványok között bukkan fel, akik Szókratészt arra bíztatják, hogy ne csak egy, hanem harminc ezüstminát ajánljon fel bírának, ha esetleg pénzbüntetésre ítélnék (Pl. Ap. 38b), másodszor pedig a *Phaidónban*, ahol megtudjuk, hogy Platón betegség miatt nem volt ott azon a napon, amikor Szókratész kiitta a méregpoharat (Pl. Phd. 59b).

²⁸⁸ Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (2005: 156.)

²⁸⁹ Uo. 140.

²⁹⁰ „[A]z ennyire összehangolódott lények számára nem csupán közömbös, de lehetetlen is annak eldöntése, mit birtokolnak külön-külön, ugyanis az egyiknek önállóan nincs semmije, viszont mindent birtokol a másikban (...) Amiképp Szókratész oly szépen összekapcsolja az embereket az istenivel, megmutatván, hogy minden megismerés emlékezés, Platón is szétválaszthatatlanul eggyé forrtnak érzi magát Szókratésszal a szellemi egységben, mivel számára minden tudás Szókratésszal való együtt-tudás.” KIERKEGAARD (2004: 76.).

Szókratész mint történeti személy az abszolút csend alakja. Szókratész mint a platóni dialógusok nagymestere az abszolút hangzatosság. Ezt a hangot azonban hű tanítványától, Platóntól egy abszurd cselekedet által kapja: Platón létrehozza Szókratész képmását, utánzatát, mely utánzat olyan "szószátyár", hogy még az írásban is folyamatosan beszél, beszélget. Az írás szövegei látszólag a száján életre kelnek, dialogizálnak egymással, másokkal, a szavak visszanyerik elevenségüket, életüket. Az írás átlényegül, a szavak mint hangjegyek állnak az olvasó szeme előtt, amelyek sietve adnak hangot az addig némaságot fogadott írott szó karthauzijainak. Platón Szókratészt úgy őrzi meg emlékezetében, s hagyja örökölni az utókornak, hogy közben az élıszó fátylába burkolja mestere kísértetét.

2. Átváltozások: A csillagiós, Thalész és Szókratész

Egy csillagiósnek szokása volt, hogy minden este kiment, és vizsgálta a csillagok állását. Egyszer a külvárosban járt, teljes figyelmével az ég felé fordult, s észre se vette, és már bele is esett egy kútba. Ahogy ott jajgatott és kiabált, egy járókelő meghallotta jajgatását, odament hozzá, és mikor megtudta, mi történt, így szólt: „Barátom, te az égi dolgokat próbálsz vizsgálni, és azt sem látod, ami a földön van? (A csillagiós)”²⁹¹

– szól Aiszóposz tanmeséje a csillagiósról, aki az égboltot kémelve, beleesett egy kútba. A lába alatti dolgokról megfeledkező csillagász figyelmetlenségében pórul jár, az égi messzeségbe révedve mélyebbre esik, mint valaha. Kétségbeejtő új helyzetének jajgatással, siránkozással ad hangot, amit egy arra járó hall meg. Az ismeretlen személy oda megy hozzá, végighallgatja a csillagász kútba hullásának történetét,²⁹² majd levonja a kissé gúnyolódó következtetést: ez az

²⁹¹ Aiszóposz meséi (1969: 24.)

²⁹² Ha a csillagiós történetének elbeszélését valóban tartalmazná az anekdota, akkor egy végtelenített történettel állnánk szemben, itt azonban csak egy utalás történik arra, hogy a kútba esett elbeszéli történetét, a valódi elbeszélés nem történik meg benne.

ember itt a mélyben még pár pillanattal ezelőtt az égbolt távlatainak befogadására tört, miközben a lába előtt heverő földet sem volt képes felmérni kellőképpen.²⁹³ A történet nem marad újragondolás nélkül. Platón kései dialógusában, a *Theaitétosz*ban megvan a régi kút, és beleesik az eget vizslató is, de a szereplők kiléte, azoknak egymáshoz való viszonya, a baleset lezajlásának és a másik személy megjelentének egymáshoz időzítetttsége igencsak megváltozik. (Pl. *Tht.* 173e.) Szókratész Theodórosszal beszélgetve azt állítja, hogy az igazi filozófus a város dolgaiban járatlannak, származását tekintve tudatlannak, a törvényszék előtt nevetséges szónoknak bizonyul.²⁹⁴

Valójában csak a teste lakik és él otthonosan a városban, a lelke azonban kevésbé, (...) Pindarosz szerint, a mindenségben lebeg, megméri mélyét és felszínét a földnek, a csillagok törvényeit fürkészi odafönn az égen, s a világ-egyetem létezőinek természetét kutatja teljes egészében mindenütt, de semmi olyasmihez, ami a közelében van, nem ereszkedik le.
(Pl. *Tht.* 173e.)

A filozófus a létezőt kutatja, mely mentes minden változástól, tehát keletkezéstől és pusztulástól. Ilyen létezők alkotják az égboltot, és ilyennek bizonyulnak az eszmélet által megközelíthető fogalmak is. Mindezek azonban az embertől igen távol helyezkednek el, tételeződjék ez a távolság az égbolt messzeségében vagy éppen a lélek testbe zárt börtönén megragadhatatlanul túlban. A filozófus pedig, aki életében a tőle oly távoli létezőt célozta meg, épp ennek a távolságnak a leküzdésén fáradozik, vágyik arra, hogy lelkében megközelítse a valódi létezőket, mindjobban elemelkedve a föld és a test mélyétől,

²⁹³ Nem tudjuk, hogy Aiszóposz meséjét a csillagjósról követte-e tanulság is. A magyar Aiszóposz fordítások közül Pesti Gábor és Bodor András válogatásából például maga a történet is hiányzik. Az általam használt fordításban Sarkady János a meséhez készített jegyzetében a következő tanulságot adja meg: „A tanulság – hogy ti. a világtól elfordult bölcsesség pórul jár – megjelenik már Thalésszal kapcsolatban is (Diogenész Laertiosz I. 34.; vö. Platón, *Theaitétosz* 174a).” Uo. 156.

²⁹⁴ Platón egy korai dialógusában, a *Gorgiasz*ban Kalliklész ugyanezekkel a szavakkal jellemzi azokat a férfiakat, akik ifjúkoruk után is a filozófiával foglalatoskodnak, ahelyett hogy az állam ügyeiben szereznének jártasságot. Szerinte az ilyen férfiak nevetségessé válnak, és képtelenek lesznek megvédeni magukat és másokat, ha esetleg megvádolják őket. A bíróság előtt pedig, ha a vádak hamisak is ellenük, amikor halálbüntetést mérnek ki rájuk, semmit sem tudnak tenni életük védelmében, s járatlanságuk miatt halálbüntetés sújtja őket. Vö. Pl. *Grg.* 484c-486d.

fel az ég és az ideák világának fenségessége felé. Amikor azonban lelke felfelé tör, a test vezető nélkül marad, így azt nem őrzi, irányítja senki földi útjain. A filozófus lelke a földi dolgok világától elfordulva járja elmélkedéseinek, gondolatainak ösvényeit, eltekintve a másik, a poliszt behálózó irányoktól, utaktól. Theodórosz számára ekkor még nem érthető, hogy Szókratész milyen nézőpontból tekinti a filozófusokat nevetségeseknek, s mit jelenthet az, hogy csak a testük él a poliszban, ezért mestere az Aiszóposz-fabula egy változatán keresztül kezd bele gondolatainak kifejtésébe.

Úgy, ahogy egy ingerkedő, tréfás thrák szolgáló értette, Theodórosz, aki, úgy beszél, Thalészt, miközben az a csillagok törvényeit fürkészsze s a magasba lesve kútba esett, ekként gúnyolta ki: csak azon buzgólkodik, hogy megtudja, mi van az égben, de bezzeg észre sem veszi, mi van az orra előtt s a lába alatt. Találó ez a gúny mindazokra is, akik filozófiába merülve töltik életüket. Mert az efféle valósággal észre sem veszi közelijét, szomszédját, s nemcsak azt nem tudja róla, mit cselekszik, de szinte még azt sem, vajon ember-e vagy valami másfajta lény; azt azonban, hogy mi is voltaképpen az ember, s hogy az ilyen teremtményeknek miként illik másként cselekednie és szenvednie, mint a többinek – azt viszont kutatja és ugyancsak fáradozik benne, hogy kifürkészsze. (Pl. *Theaet.* 174a-174b)²⁹⁵

Aiszóposz fabulája jól láthatóan megváltozott. Az első szembetűnő különbség fabula és annak platóni átírása között, hogy amíg előbbiben a kútba eső embert csak a foglalkozása jelölte, az őt kigúnyoló pedig egy járókelő volt, addig a platóni változatban már Thalész lép a csillagjós helyébe, és a járókelőt egy thrák szolgálónő váltja fel.²⁹⁶²⁹⁷ Platón változatából kimarad az esés

²⁹⁵ Egy másik fordításban az anekdota így hangzik: „72 ...ahogyan Thalészt is, Theodóroszom, amikor csillagászati megfigyelései közben fölfelé nézve beleesett egy gödörbe, egy elmés és csinos thrák szolgálólány kigúnyolta, mondván, hogy erősen vágyik ugyan az égi dolgok ismeretére, de fogalma sincs arról, ami a háta mögött és a lába előtt van. (Platón *Theaet.* 174 A)” In KIRK–RAVEN–SCHOFIELD (1998: 131.).

²⁹⁶ BERGER némi humorral megjegyzi, hogy az ok, amiért Platón épp Thalészra cserélte ki a csillagjós alakját, talán az lehetett, hogy annak bizonyára sokat kellett kémlelnie az eget, aki képes volt megjósolni egy napfogyatkozás időpontját (Kr. e. 585). A thrák szolgálónő rejtélyét ezt követően hasonlóan frappánsan oldja fel Berger: tudomása szerint Dionüszosz kultuszának eredetét többen Thrákiába pozícionálják, így számára megengedhetőnek tűnne egy olyan anekdota-értelmezés, amelyben a thrák szolgálónő mint protokomikus nevetné ki Thalészt, a protofilozófust. Vö.: BERGER (1997: 15-16.)

²⁹⁷ KIRK–RAVEN–SCHOFIELD kétli Platón anekdotájának és a később említendő Arisztotelész Thalész-történetének hitelességét, jóllehet azok „a III. és II. század fiktív életrajzainak nagy korszaka előtt” keletkeztek. Thalészt választani a tipikus filozófus és a későbbi „szórakozott professzor” legrégebbi változatának már csak azért sem szeren-

fájdalmára, esetleg a helyzet kilátástalanságára utaló jajgatás is. A szolgálónő a mondat idő-szerkezetéből következőleg valószínűsíthetően Thalész kútba esésének szemtanúja, s ez a látvány, nem pedig a filozófus pórul jártának története készleti gúnyolódásra, nem a filozófus beszéli el szerencsétlenségének történetét, hanem a látottak után közvetlenül hangzanak el elmarasztaló szavai. A balesetet kiváltó ok és az azt követő rosszmájú megjegyzés fennmaradt, a körülmények (így például az is, hogy az eset éjszaka történt-e), valamint annak jele, hogy a pórul járt életben maradt vagy sem, eltűntek a platóni változatból. Valójában még abban sem lehetünk biztosak, hogy az anekdota nem halállal végződött-e, habár kétséges, hogy a szolgálónő ingerkedett volna ilyen esetben.²⁹⁸ Vagy mégsem? Ha Thalész meghalt volna, akkor a gúnyolódó szavai a halott süketségébe veszttek volna bele, a szavakat kísérő csönd beálltaig céltalanul halkultak volna el. Vagy esetleg mint maga elé mondott tanulság, gúny szólt volna ki a szövegből az olvasóhoz? Szókratész közvetlenül az anekdota után tanulságot told, amelyben párhuzamot von a filozófusok és Thalész között, akik hozzá hasonlóan belemerülve a valódi létezők távlatába, bármikor kútba eshetnek, s maguk is mások gúnyolódásainak, nevetésének áldozataivá lehetnek. Szókratész tehát találónak találja a thrák szolgálónő gúnyos szavait, és a komikumot mintegy a filozófus ismertetőjegyeként határozza meg. Miben áll nevetségessége? A filozófus nevetségessé válik környezete számára, mert szem elől téveszt minden hozzá közelit: ugyanolyan távlatok nyílnak közte és az őt körülvevő emberek között, sőt önvizsgálata során személyén belül is, mint amilyen távolság feszül az ég csillagai és a csillagász közé. Akár a csillagokat (vagy a természet törvényeit) kutatja, akár az ő környezetét, gondolatainak pályái

csés, mert ő köztudottan gyakorlatias ember hírében állt. Az anekdota „elmés szolgálónő”-jét a helyzet pikánsabbá tételének hatásos elemének, magát az anekdotát pedig „rosszmájú tréfá”-nak írják le. Vö. KIRK–RAVEN–SCHOFIELD (1998: 132.).

²⁹⁸ BLUMENBERG hívja fel a figyelmet arra, hogy Platón történetének kimenetele nyitott, ugyanakkor kétli, hogy a halált tekinthetnénk a történet biztos lezárásának. Elemzésében rámutat arra is, hogy éppen a halál elkerülése végett Thalész a későbbi változatokban gödörbe, nem pedig kútba esik bele. Vö. BLUMENBERG (2015: 8.).

oly mértékben eltávolodnak a polisz és a környező világ illékony megjelenési formáitól, hogy alakjának mozdulatai, tévelygései mások számára, külső nézőpontból nevetségessé válnak. A filozófus, habár az ember lényegét és cselekedeteinek irányát kutatja, maga körül egy embert sem talál. Környezetének egyes alakjain nem ismeri fel az *emberség* arcvonásait. A hozzá külsőre leghasonlatosabb másik, szomszédja, barátai válnak számára idegenné. Az emberi lényeg megismerhetőségének távolsága kontrasztban áll az egyes ember közelségével, az előbbi a megismerés számára nehezen hozzáférhető, mert természete által túl messzire tételeződik, utóbbi viszont éppen a túlzott közelsége révén válik a megismerő számára kétségessé.

Szókratész a filozófusokról való fejtegetéseit egy Thalész anekdotával példázza, ugyanakkor amikor tanulságot told utána, majd kifejti, hogy miben is látja a hasonlóságot az anekdota Thalésza és a filozófusok között, akkor nem a hét bölcs figurájának leírását árnyalja, hanem saját tanításait látszik elmondani. Ennek ellenére Diogenész Laertiosz könyvében fennmaradt, – valószínűleg megkonstruált – Thalész mondások némelyike szorosan kötődhet a filozófus szókratészi típusának leírásához. Úgy mint például: „Thalész azt mondta, hogy a halál semmi-
ben sem különbözik az élettől. Akkor miért nem halsz meg? – kérdezte valaki. Azt felelte: »Mert nem különbözik (az élettől).« (...) Mi nehéz? Azt válaszolta: »Önmagamat megismerni.«
(...) Thalészé a mondás: *Ismerd meg magad!* Ezt Antiszthenész a *Diadokhaiban* Phémoneósznek tulajdonítja, és Hilón is kisajátította.”²⁹⁹ Az első Thalész bölcselet állítása szerint nincs különbség élet és halál között, a kettő ugyanolyan. A kérdező ekkor arra kérdez rá, ha ennek tudatában vagy, akkor miért választod az életet és miért nem inkább a halált? A kérdező más perspektívából kérdez, élet és halál közti különbséget feltételez, s azt gondolja, hogy az elhangzott tételben az élet le- és a halál felértékelése történik meg. Thalész épp erre

²⁹⁹ Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (2005: 42 és 43.)

figyelmezteti akkor, amikor az addig kijelentettet használja ezen kijelentés alátámasztására. Bizonyítása tétele tautológiáján alapszik. Az elhangzott kérdés ugyanis csak akkor lehet kérdés, ha a kérdező fenntartja azt az értékkülönbséget élet és halál között, amelyet Thalész állításában felszámolt. Mert ha az élet ugyanolyan mint a halál és fordítva, akkor nincs miért dönteni az egyik mellett vagy ellen. Ha egyik jobb lenne mint a másik, akkor megfontolandó lenne a választás, de mivel ugyanolyanok, ezért nincs miért választanunk. Tudását nem követi cselekedet, az ismeretet választás. Thalész önisméltése mindemellett megmosolyogatja az olvasót, mert tételében szemrebbenés nélkül egy oppozíciót szüntet meg úgy, hogy annak cselekedeteire nézvést semmilyen kihatása nincsen. Meghalhatna, de minek. Attitűdje egyszerre provokatív és elutasító. Mivel saját perspektívájából egy pillanatra sem enged, a feltett kérdés számára értelmetlen. Válaszával, amiben pozitívan nyilatkozik a halálról, mégis negatív, hiszen tudása megszerzése után is életben marad. Kicsit távolra jutottunk, vagy mégsem? Az élet és halál egyenértékesítésekor mind a halál, mind pedig az élet könnyedségre tett szert. Nincs mitől félni, nincs félni valónk a haláltól az életben (és fordítva). Ha a halál olyan mint az élet, vajon lehet-e az egyik a másik kezdete vagy vége. Egybe eshet-e az élet vége a halál kezdetével? Van egyáltalán értelme a kettő megkülönböztetésének? Thalész nem fél a haláltól, így nem félhet meghalni sem. *Anaximenész Pythagorásznak írott levelében* arról számol be, hogy Thalész időskorában egy balesetben halt meg:

Szokása szerint éjszaka kiment szolgájával háza pitvarából, hogy az udvarról szemlélje a csillagokat. Szem elől veszítve, hol van, amíg szemlélődött, megcsúszott és egy szakadékba esett. Ily módon kellett befejeznie a milétsziak csillagvizsgálójának. Mi pedig, az ő tanítványai, őrizzük az ő emlékét gyermekeinek, valamint tanítványainak is. Ügyeljünk az ő szavára. Valóban minden beszédnek Thalésszal kell kezdődnie.³⁰⁰

³⁰⁰ Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (2005: 82.).

A történet ismerős, s nem ez az egyetlen variáció Diogenész Laertiosznál – az Anaximenész előtti

Thalész fejezetben a következő formában olvasható:

Beszélik, hogy amikor egy öregasszony kivezette a házból, hogy a csillagokat vizsgálja, beleesett egy gödörbe. Amíg segítségért kiáltott, az öregasszony ezt mondta: – Ó Thalész! Nem vagy képes meglátni azt, ami a lábad előtt van, hogyan fogod megismerni, ami az égen van?³⁰¹

A két változat sokban különbözik egymástól. Az első esetben az idős Thalész éjszaka elhagyja házát, s csillagvizsgálás közben szakadékba hullva életét veszti. A történetből hiányzik a gúnyolódó járókelő/szolgálónő, benne egy véletlen balesetről, nem pedig egy gúnyolódásra méltó esetről szerzünk tudomást. BLUMENBERG szerint a "vak" Thalész halálát követhetjük nyom, aki ekkorra már egy szolga vezetésére szorul. A bölcs teóriájának jelenségeit öregkorára már nem képes megfelelő módon szemlélni, azok megismerésének vakfoltjait képezik. Az öreg, "vak" bölcs szemét végül halála nyithatja fel újra. Diogenész Laertiosz ezért epigrammájában mond köszönetet Zeusznak, aki Thalészt halálakor közelebb vitte magához, mert utóbbi öregségére már nem láthatta a földről csillagait. BLUMENBERG értelmezése mögött az a feltételezés bújk meg, hogy Thalész "öregsége" a látás fizikális regresszióját jelzi, amelyet erősít a házából kikísérő szolga, illetve az éjszaka napszakának választása is.³⁰² Ha azonban mindez feltételezhető Diogenész Laertiosz története kapcsán, akkor ez esetben nem a teória és a praxis közti átjárhatatlanság okozza szakadékba esését és halálát, hanem az előbb felsorolt tényezők.³⁰³ BLUMENBERG ott megállapodik, hogy ez az anekdota-változat másképp tekint

³⁰¹ Uo. 41.

³⁰² Platón *Phaidón* című dialógusában Szókratész megemlíti, hogy az égitestek (ez esetben napfogyatkozás) vizsgálata ronthatja a látást: „Tehát úgy láttam ezek után – mondta –, miután a létezők vizsgálatát abbahagytam, hogy óvakodnom kell, nehogy úgy járjak, mint akik a fogyatkozó napot nézik és vizsgálják; mert egyesek tönkreteszik a szemüket, ha nem vízben vagy más effélén át nézik a képmását.” Pl. *Phd.* 99d-99e

³⁰³ Vö. BLUMENBERG (2015: 17-18.) és Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (2005: 43.).

Thalészra, és halálát ezúttal nem a teória és praxis közti összeegyeztethetlenség váltja ki. De arról megfeledeznek, hogy valószínűleg ebben a szövegváltozatban a csillagászatot sem mint puszta teóriát, hanem a tájékozódást elősegítő eszközként szorosan a praxishoz kötődő tudományt kell figyelembe vennünk.³⁰⁴ Ekkor az, hogy Thalész szem elől veszi, hogy hol van, azt jelentené, hogy a csillagokat mint tájékozódási pontokat téveszti el, amelyek eddig irányították földi útjain. A történet a csillagász azon aspektusát emelné ki, aki mesterségével elősegítette a földi utak feltérképezését, úgy mint ahogy tette azt Thalész akkor, amikor a főníciaiaknak a Kismedve csillagképét jelölte ki tájékozódási pontként hajóútjaikhoz.³⁰⁵ A csillagászat nem elvont égi jelenségek működésének, megfigyelésének tudományaként jelenik meg, hanem mint amely lehetővé tette a földön és a vízen való jobb és biztonságosabb tájékozódást. Idős korára ez a tudás, illetve az ehhez kötődő szemlélet bizonytalanná válása imbolyogtatja meg a sétálót, s ennek pillanatnyi hiánya, feledése hozza el számára a halált. Thalész, aki felfedezéseivel segítette az emberek tájékozódását, idős korára meginog földi útján, s mivel szolgálja magára hagyta bolyongásaiban, szeme pedig megcsalta, nincs vigyázója éjszakai útján. Halálát részvét, s nem gúny követi figyelemmel, sőt Anaximenész és Pythagorász apokrif leveleiből tudjuk, hogy személye tudásával, cselekedeteivel, sőt halálával együtt lesz érdemes a megemlékezésre.

Mint azt már fentebb megjegyeztük, KIRK–RAVEN–SCHOFIELD könyvükben kiemelték, hogy a szórakozott tudós/bölcs típusára nem éppen Thalész a legalkalmasabb választás. Platón *Theaitétosza* mégis benne látja a nevetséges filozófus prototípusát. Szókratész anekdotája alapján Thalész a nevetséges filozófus prototípusának tekinthető, aki megismerésének tárgyát

³⁰⁴ BLUMENBERG Thalész kapcsán mintha eleve megfeledezne a csillagászat janus-arcúságáról: már a Thalész alakja köré szerveződött emlékek is kiemelik a csillagászat mind praktikus, mind pedig teoretikus hozományait, így magának a csillagásznak kettős jelentőségét is.

³⁰⁵ Vö. KIRK–RAVEN–SCHOFIELD (1998: 135-136.).

a polisz perspektívájából téves távlatokban kereste, megszerzett ismeretei ezért bizonytalanak, az állam és az állampolgár számára haszontalannak bizonyultak. BLUMENBERG igen jellemzőnek találja, hogy Arisztotelész a *Politikában* a természettudós védelmében és a platóni dialógussal szemben egy ellenanekdotát mond el, amelyben Thalész éppen bölcsessége és csillagászati megfigyelései révén gazdagszik meg. A csillagász számításai birtokában előre lát egy olajtermésben gazdag esztendőt, kibérli mind a milétoszi, mind a khioszi olajsajtolókat, amelyeket aztán az olajsajtolás idejének beköszöntekor tetszőleges áron bérbe ad. Gazdasági cselekvés révén hamar nagy vagyonra tesz szert, így bizonyítva bölcsességének hasznosságát. Thalész ezzel a cselekedetével demonstrálja, hogy ha életének célja a gazdagság elérése lenne, akkor bölcsességénél fogva ilyenén vágya hamar teljesülhetne. Bölcsességétől azonban távol áll a vagyon utáni sóvárgás.³⁰⁶ BLUMENBERG szerint ezek után nem csoda, ha Diogenész Laertiosz azt is megemlíti, hogy Thalész politikai tanácsokkal is szolgált a milétosziaknak, illetve jelzi Cicero *Államának* azon szöveghelyét is, ahol a filozófus politikai tanácsokkal segíti az államférfiakat.³⁰⁷ Mindemellett érdemes kiemelni, hogy – mint azt fentebb láthattuk – Diogenész Laertiosz a Thalészról írt fejezetében említi kútba esésének történetét, az arisztotelészi ellenanekdotáról azonban nem ejt egy szót sem. Platón Thalész-képe elüt a többi szöveghely által megörökített csillagász típusától. Platón Szókratész anekdotáján keresztül Thalészban olyan szophoszt lát, aki az ő filoszophoszának prototípusa, s akitől nem áll távol a teória iránti "feltétlen" elkötelezettség sem. Mindezek mellett emléket állít a bölcsnek, s azzal, hogy a filozófus

³⁰⁶ Vö.: BLUMENBERG (1976: 7-8.), ill. Arisztotelész, *Politika* 1259a (1969: 101-102).

³⁰⁷ Vö. Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (2005: 37-38) és Cicero, *Az állam* (2007: 72-77.).

BLUMENBERG külső hivatkozását kiegészíthetjük még a Hérodotosztól fennmaradt szöveghelyekkel, ahol Thalész az iónoknak tanács felállítását javasolja, illetve találékonyságával Kroiszosz serege sikeresen átkel a Halüsz folyón. Vö.: KIRK–RAVEN–SCHOFIELD (1998: 127-128.).

prototípusaként idézi meg alakját, követi az idézett levélben elhangzott utasítást is, miszerint „[v]alóban minden beszédnek Thalésszel kell kezdődnie”. A dialógus azonban nem áll meg itt.

Platón *Theaitétosz* című dialógusában, amelyben Eukleidész utólag rekonstruálta és írta le Szókratész Theaitétossal és Theodórosszal folytatott beszélgetését, Theaitétosznak és Szókratésznek állít emléket. Theaitétosznak, aki a dialógus elbeszélésének idejében vérhasban szenved, és fiatal kora ellenére nem valószínű, hogy életben marad, valamint Szókratésznek, aki ekkorra már halott. A dialógusban a rekonstruált párbeszédet egy szolga olvassa fel Eukleidésznek és barátjának, Terpsziónnak. A bevezető beszélgetés, amiből tudomást szerzünk Szókratész haláláról, átírja a Thalész-anekdotát is. Mivel már tudjuk, hogy az anekdota szophosza (vagyis platóni értelemben protophiloszophosza) előtt mélyülő kút Szókratész lába alatt is megnyílt, s tudjuk, hogy bele is esett, s ez az esés nemcsak sérülésekkel járt, de az életébe került, ezért feltételezhetjük, hogy Thalész neve helyettesíthető Szókratésszel. Szókratész az az "igazi filozófus", aki arra törekedett egész életében, hogy a változó dolgok helyett a változatlan létezőkön tartsa tekintetét, olyan bölcs, aki nemcsak szemét szegezte a lelkéhez leghasonlatosabbnak hitt létezőkre, de törekedett arra is, hogy még életében a leghasonlatosabbá válják figyelme tárgyaihoz. Ki akart bújni az ember lélek-test keverékéből, s amennyire lehet, saját lelkébe beleveszni haláláig. Az eszmélet során felülemelkedett a polisz világi perspektíváin, megpróbálta eloldozni lelkét teste súlyától. Szókratész az igazi filozófusok közé tartozott, mert a halál küszöbén ő nem az életet és a testbe zárt létezést választotta, hanem a halállal kapcsolatos reményeinek, az életen túli létezés hitének adta át magát. Mivel úgy hitte, hogy a lélek halhatatlan, tehát inkább azokhoz a láthatatlan, de örök létezőkhöz hasonló, amelyeket egész életében megismerni kívánt, ezért élete a halálra való felkészülés volt, várás a látható dolgoktól való eloldozás pillanatának ünnepére. Le akarta vedleni a lelkétől oly külön-

bözőnek vélt látható, testi ruhát, hogy aztán az előbbihez hasonló létezők közelségében "élhessen".³⁰⁸ Ha valamiért, akkor talán ezért, vagyis Thalész Szókratészre való cserélhetőségéért hagyta nyitva Platón a mese kimenetelét, talán ezért nem jajgat senki a kútból, mint azt tette az aiszóposzi csillagjós (vagy később Diogenész Laertiosz – nem idős – Thalésza), mert Szókratész belehalt/beleszédült perspektívájának mélyébe. Szókratész halálba-menetele perspektívájának halálra-nyitottságának köszönhető, melyet Platón a *Phaidón* című dialógusában ad közre. Míg Aiszóposz fabulája és Diogenész Laertiosz általam másodszor idézett Thalész-anekdotája valójában azáltal, hogy hallatja a póruul járt csillagász jajgatását, siránkozását, elveszi a baleset végzetességének lehetőségét, és helyette lealacsonyítja a – valljuk be – szemünk elé képzelt, emelkedett arckifejezéssel, csillogó szemmel lassan lépdelő csillagász figuráját, kinevetteti ügyetlenségét, addig a platóni dialógus Thalésza, kinek neve mögött éppen a történet mesélője bújik meg, nem jajgat, nem siránkozik, eltűnik a kút mélyében. Meghal? Meghalt. S ha így történt, mint ahogy történt, akkor ki nevethet, ki nevet a végén?

Platón Thalész-történetén és Szókratész köré rendezett tanításán keresztül egyben a Szókratész alakjához tapadó nevetségességet és halálának körülményeit eleveníti fel. A *Gorgiasz* című korai dialógusban a Kalliklész által Szókratészhez intézett baráti szavak akkor még csak intésként hangzanak el: hagyjon fel a filozófiával, és foglalkozzon végre a korához jobban illő államügyekkel és szónoki beszédekkel, amelyek hírnévvel és megbecsüléssel kecsegtetnek, s biztonságot jelentenének a maga és barátai számára a (hamis) vádlókkal és mások rosszindulatával szemben. Figyelmeztetés, hogyha megmarad nevetséges filozófus-életvitele mellett, akkor szégyen és gúny övezi majd személyét, és veszélyt hoz saját fejére. (Vö. Pl, *Grg.* 486b-

³⁰⁸ Az itt említett fogalmakat, mint amilyen a lélek láthatatlan létezőkhöz való hasonlósága vagy a halálon túli életbe vetett hit a következő lapokon a *Phaidón* kapcsán magyarázom.

486d) Platón egy másik dialógusában, a *Szókratész védőbeszédében* magunk is olvasóivá vá-
lunk egy olyan procedúrának, ahol Szókratész azáltal, hogy filozófusként továbbra is megma-
rad választott perspektívájában, amelyben más a törvény, más az igazság, a jogos és jogtalan
cselekedet, mint a polisz törvénykönyvében és bíróságainak termében, bűnősként elítélik, s
halálbüntetést rónak ki rá. Szókratész a halált választja az élet helyett, a halált, amelyben hiszi,
hogy közelebb kerülhet mindahhoz, amihez egész életében lelke törekedett. Talán Thalész
kútba esése annyiban különbözik ettől, hogy neki nincs választása, legalábbis a baleset pillá-
natában, mint ahogy Szókratésznek a bírák előtt lehetett. De mindketten egy eredendőbb vá-
lasztás, az emelkedettebb, örök s változatlan valóság csillagát követve érnek az élet küszöbére.
A Diogenész Laertiosz által Thalésznek tulajdonított tétel alapján, amely szerint nincs külön-
ség élet és halál között, feltételezhetjük, hogy a bölcs halála nem mélységesen tragikus, úgy,
mint ahogy Platón *Phaidón* című dialógusát olvasva Szókratész halála sem egyértelműen az.
Halálukon senki sem nevet, csak az válik a kútba eséskor nevetségessé, aki túléli azt. A nevet-
séges alakjukhoz életükben kötődik, s a halál pillanatában életükkel együtt tűnik el.

A *Theaitétosz* című dialógusban szereplő elmélkedés az igazi filozófus természetéről szo-
rosan kapcsolódik Platón egy másik dialógusához, a *Phaidón*hoz, az előbbi anekdotát követő
részei ugyanis megegyeznek a halálra váró Szókratész és tanítványai között lezajlott utolsó
beszélgetés főbb tételeivel, úgy mint a lélek halhatatlansága vagy a testnek a börtönhöz való
hasonlatossága, a valós létezők halálban való közelebbi megtapasztalása stb. Platón *Phaidón*
című dialógusában Phaidónt Ekhekratész megkéri, hogy számoljon be Szókratész utolsó nap-
járól, s amikor Phaidón barátja kérését készségesen teljesíti, megtudjuk, hogy Szókratészen
nem rögtön hajtották végre az ítéletet, hanem csak napokkal később. A tárgyalás előtti napon
ugyanis az athéniak hajót szenteltek és indítottak útnak Déloszba, ezzel áldozva Apollón előtt,
és amíg az vissza nem tér, nem végezhetnek ki senkit a városban. Így Szókratész, hogy egy

korábbi álomlátásnak teljes mértékben eleget tegyen – „folytass múzsai tevékenységet, és azon munkálkodj” (Pl. *Phd* 60e) –, ezekben a napokban Apollón tiszteletére himnuszt ír, és megverseli Aiszóposz meséit. (Vö. Pl, *Phd.* 57a -61b) Szókratész ezáltal a filozófia mellett a másik múzsai tevékenységre, a költészetre is időt szán életéből, ami után megnyugodva várja halálát. Euénosznak, aki Szókratész ilyen cselekedeteinek okait firtatja, a következőket üzeni: „éljen boldogul, és ha eléggé okos, mielőbb követ engem.” (Pl. *Phd.* 61b-61c) A filozófus tanítványai értetlenkedve állnak Szókratész kívánsága előtt, hiszen ezzel nemcsak boldog életet, de mielőbbi halált kíván Euénosznak. Ezt az értetlenséget próbálják feloldani Szókratész szavai, amikor azok a halálról mint a filozófus igazi életcéljáról beszélnek. „Mert úgy látom, a többiek nem veszik észre, hogy azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek.” (Pl. *Phd.* 64a) Szókratész még nem éri el célját, mert Szimmiasz nevetve fogadja a mondottakat, mert szerinte ez úgy hangzik, mintha mestere éppen a filozófusok ellen beszélne, s úgy, mint aki a nép egy részéhez hasonlóan, a halálukat kívánná. Szimmiasz reakciója hasonló a Thalészt kérdező értetlenségéhez, ekkor még nem tudja, hogy Szókratész másképp gondolkodik a halálról, mint ahogy azt ő feltételezi. Szókratész azonban az ítélet végrehajtása előtt kifejti thanatológiai nézeteit, amelyek a lélek halál utáni létezésével számolnak. Számára a halál nem valami rossz, ami megeshet az emberrel, hanem a meghalás pillanatától kezdve a jó emberek számára mindenképp valami jónak a fennállása az elkövetkezendő újjászületés pillanatáig. A halál először is az élő és a halott dolgok világa közti határvonal, előbbi az ember test-lélek keverékének tere,

utóbbi legjobb esetben a lélek testtől való teljes eloldozásának, megtisztulásának tiszta állapota.³⁰⁹ A filozófus életcélja, hogy még az életben elérje a lehető " legtestetlenebb" állapotot, vagyis a lelket saját maga és a hozzá hasonló láthatatlan, változatlan és örökkévaló létezők közelségében tudja, míg a testétől s a hozzá hasonló látható, örökön változó és halandó dolgoktól eltávolodjon.³¹⁰ „Mert ha nem a tiszta érintkezik a tisztával, az nem a természet rendje szerint való.” (Pl. *Phd.* 67a) S ez érvényes nemcsak a fogalmakra, de a dolgokra is, az ellentétes fogalmak és az ellentétes dolgok ugyanis kioltják egymást, vagy kitérnek ellentétük közeledése elől. (Vö. Pl. *Phd.* 104c) Az ember teste és lelke ilyen ellentétként feszülnek egymásnak az életben, s ettől szabadulhatnak meg a halál pillanatában. „Amikor tehát közeledik az emberhez a halál, akkor ami halandó benne, az, úgy látszik, meghal, ami pedig halhatatlan, az épen és elenyészhetetlenül vonul vissza és távozik, kitérve a halál útjából.” (Pl. *Phd.* 106e) A lelket a láthatatlan dolgok világa fogadja be, („Hádészhoz ... a valóban »láthatatlanhoz« ” költözik [Pl. *Phd.* 80d]³¹¹), a létezők olyan tere, amelyben az emberi lélekhez leghasonlatosabb létezők laknak. Szókratész számára a halál olyan küszöbnek bizonyul, amelyen átlépve az ember megszabadul halandó részeitől, maga mögött hagy a lelkén kívül mindent, s ezáltal egy új, fensége-sebb létezés formáját ölti magára. Számára a halál az élet vége, de egy halál utáni létezés kezdete is egyben, küszöb, amelyet át kell lépnie ahhoz, hogy felemelkedhessen. Szókratész nem fél a haláltól, derűvel fogadja a bürökpoharat, amely eszköz az egyik létezésből a másikba való

³⁰⁹ Az ember életében a test-lélek dualitásba való bezártságára utaló szöveghelyek például: Pl. *Phd.* 65b, 66abcd, 67a, 79c, 82e-83e, 106e. A lélek halál során bekövetkező megtisztulásának, tisztaságának szöveghelyei például: Pl. *Phd.* 65c, 66a, 66d, 67a, 67d, 68ab.

³¹⁰ „Nézd hát, Kebészem – szólt –, vajon azt a következtetést vonhatjuk-e le az összes eddig mondottakból, hogy ahhoz, ami isteni és halhatatlan és gondolkodással megközelíthető és egyalakú és feloszthatatlan és mindig ugyanaz és ugyanolyan, hasonlít legjobban a lélek, ahhoz pedig, ami emberi és halandó és sokoldalú és gondolatlan meg nem közelíthető és felbomló és soha nem egyforma, hasonlít a legjobban a test? Tudunk-e ezek ellen másvalamit felhozni, kedves Kebészem, ami arra mutat, hogy nem így van? / – Nem tudunk.” Pl. *Phd.* 80b.

³¹¹ A jegyzetekben a következő áll: „-- a név a legelfogadottabb etimológia szerint *a-idész* (láthatatlan).” Platón, *Phaidón* (1984: 1154, jz. az 1061 oldalhoz).

átköltözéshez, s amely számára semmiképp sem a megsemmisülést, hanem az új kezdetét közvetíti. Amikor kiissza a mérget, tanítványai sírva fakadnak, van, aki jajgatásba kezd, mire Szókratész inti őket, hogy embereljék meg magukat. (Pl. *Phd.* 1117b-1118e) Szókratész megválnak a testétől, a bürök lentről fölfelé kioltja teste melegét, s megfosztja elevenségétől, mozgékonyaságától. Utolsó szavai: – Kritón – szólt –, egy kakassal tartozunk Aszklépiosznak;³¹² adjátok meg, és el ne mulasszátok. (Pl. *Phd.* 118a.)

3. Végjáték

Dolgozatunk elején abból indultunk ki, hogy Szókratész a szórakozott professzor, a bolond tudós típusának előképe, majd Aiszóposz fabuláján és Platón és Diogenész Laertiosz Thalész-anekdotáján keresztül megvizsgáltuk, hogy a nevetséges csillagász esete mennyiben alapozta meg eme Szókratész-kép kialakulását. Thalész csak abban az esetben vált nevetségessé, amikor túlélte a kútba esést, amint belehalt figyelmetlenségébe, alakját utolsó útján már nem gúny, hanem részvét kísérte. Platón Theaitétoszban Szókratészen keresztül elmondott Thalész-történetéből azonban hiányzott az esés kimenetelére tett utalás, Szókratész azonban szerepeltette a gúnyolódó alakját, és nevetségesnek ítélte a helyzetet. Ezt a nevetségességet azonban a filozófushoz illőnek vélte. A filozófus az életben való járatlanságában vált a nép számára nevetségessé, kigúnyolhatóvá, míg a nép a filozófus perspektívájából tűnt kinevethetőnek. (Vö. Pl. *Tht.* 174b-175b, 175c-176a.) Miután azonban a Szókratész által elbeszélte anekdota Thalész figurája a dialógus kerettörténete alapján felcserélhetővé tette a kútba eső bölcs alakját Szókratésszal, a filozófussal, sőt Szókratész maga is beszél arról, hogy a filozófusok bár-

³¹² „[G]yógyuláskor áldoztak kakast a gyógyítás istenének. Szókratész saját halálát az életből való kigyógyulásnak tekintette” – áll a jegyzetekben. Platón, *Phaidón* (1984: 1116, jz. az 1119. oldalhoz).

mikor kútba eshetnek, az anekdota habár nem mondja ki, de jelzi az esés végzetességét, számol azzal, hogy a filozófus halálát kinevethetik. Habár a szöveg elhallgatja a halált, mégis tudjuk, hogy a filozófus halála is nevetség tárgya lehet, de, szigorúan csak a nép, az alantas lelkek perspektívájából. Emellett azonban megjelenik a halál felett érzett öröm is, a szókratészi derű is, amely a bürökpohár átvételekor fut végig Szókratész arcán. Ő tudni véli, hogy jó helyre megy, s átlépve a halált mint küszöböt, felülemelkedik addigi valóján. Ha elfogadjuk tehát, hogy a platóni dialógusban elbeszélte anekdota Thalész felcserélhető Szókratésszal, akkor számot kell vetnünk ennek következményeivel is. Mert ebben a változatban nem válik külön a Diogenész Laertiosznál külön kezelt két vég: itt bármi megtörténhet. Az esés végződhet túléléssel, de halállal is, s mindkettő lehet nevetséges.

Források

- Ael. *VH* = Rudolf Hercher (ed.): *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*. Vol. 2. Leipzig 1866.
- Ar. *Ach.* = F.W. Hall and W.M. Geldart (eds): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 1. Acharenses. Oxford 1906.
- Ar. *Av.* = F.W. Hall and W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 1. Aves. Oxford 1906.
- Ar. *Eq.* = F.W. Hall–W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 1. Equites. Oxford 1906.
- Ar. *Nub.* = F.W. Hall–W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 1. Nubes. Oxford 1907.
- Ar. *Plut.* = F.W. Hall–W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 2. Plutus. Oxford 1907.
- Ar. *Ran.* = F.W. Hall–W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 2. Ranae. Oxford 1907.
- Ar. *Thesm.* = F.W. Hall–W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 2. Thesmophoriazusae. Oxford 1907.
- Ar. *Vesp.* = F.W. Hall–W.M. Geldart (eds.): *Aristophanis Comoediae*. Vol. 1. Vespae. Oxford 1906.
- Arist. [*Phgn.*] = Aristoteles: *Physiognomónika*. In: *Scriptores physiognomici graeci et latini recensuit Richardus Foerster*. Vol. 1. Leipzig 1893, 1-91.
- Aristot. *Poet* = R. Kassel (ed.): *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford 1966.
- Cic. *Fat.* = C. F. W. Müller (ed.): *M. Tullius Cicero: De Fato*. Leipzig 1915.
- Cic. *Tusc.* = M. Pohlenz (ed.): *M. Tullius Cicero: Tusculanae Disputationes*. Leipzig 1918.
- D. L. = Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. English transl. by Robert Drew Hicks. Cambridge 1972. (First published 1925.) (Loeb Classical Library)
- Walter Kranz (hsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Erster Band. Berlin 1934.
- Gal. *Anim Mor. Corp. Temp.* = *Galénos biblion, hoti ta tés psychés éthé tais tou sómatos krasesin hepetai. Galeni Liber, Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur*. In D. Carolus Gottlob Kühn (ed.): *Claudii Galeni, Opera Omnia*. Tomus 4. Leipzig 1822. 767-822.
- Gell. *A N* = *The Attic Nights of Aulus Gellius*. With An English Translation John C. Rolfe. 3 Vol. 1. Vol. Cambridge–London 1927. (Loeb Classical Library)
- Hes. *Th.* = *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica*. With an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Theogony. Cambridge–London 1914. (Loeb Classical Library)
- Hdt. = *Herodotus*. With an English Translation by A. D. Godley. Vol 1. Cambridge–London 1920. (Loeb Classical Library)
- Hippoc. *Aer.* = H. Diller (hsg. u. übers.): *Hippocratis De aere aquis locis. Über die Umwelt*. Berlin 1970. (Corpus Medicorum Graecorum)
- Hom. *Od.* = Homer: *The Odyssey*. With an English Translation by A.T. Murray, PH.D. In Two Volumes. Cambridge–London 1919.
- Hom. *Il.* = David B. Monro–Thomas W. Allen (eds.): *Homer: Homeri Opera in five volumes*. Oxford 1920.

- Luc. *Philops.* = *Lucian: Works*. With an English Translation by A. M. Harmon. Philopseudes. Vol. 3. Cambridge–London 1921. (The Loeb Classical Library)
- Peri palmón mantiké* = University of Manchester Rylands Collection.
<http://enriqueta.man.ac.uk/luna/servlet/detail/Manchester~91~1~41201~105819:Peri-palmon-mantike> 2015. 11.11.
- Scriptores physiognomici graeci et latini* = *Scriptores physiognomici graeci et latini* recensuit Richardus Foerster. Vol. 1. Leipzig 1893.
- Pl. *Ap.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera I. Plato: Apologia Socratis*. Oxford 1903. 17-42.
- Pl. *Ep.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera III. Plato: Epistulae*. Oxford 1903. 309-363.
- Pl. *Grg.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera I. Plato: Gorgias*. Oxford 1903. 447-527.
- Pl. *Hp. Ma.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera III. Plato: Hippias Major*. Oxford 1903. 281-304.
- Pl. *Meno* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera II. Plato: Meno*. Oxford 1903. 70-100.
- Pl. *Phdr* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera I. Plato: Phaedo*. Oxford 1903. 227-279.
- Pl. *Phlb.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera I. Plato: Philebus*. Oxford 1903. 11-67.
- Pl. *Resp.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera II. Plato: Respublica*. Oxford 1903. 327-621.
- Pl. *Symp.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera III. Plato: Symposium*. Oxford 1903. 172-223.
- Pl. *Tht.* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera I. Plato: Theaetetus*. Oxford 1903. 142-210.
- Pl. *Alc. I* = J. Burnet (ed.): *Platonis Opera II. Plato: Alcibiades I*. Oxford 1903. 103-135.
- Quint. *Inst.* = Quintilian: *Training of an Orator*. Volume IV. Books 10-12. With an English Translation Harold Edgeworth Butler. Cambridge–London 1922. (Loeb Classical Library)
- Xen. *Apol.* = E. C. Marchant (2nd ed.): *Xenophon: Xenophontis opera omnia*. Vol. 2. *Apologia Socratis*. Oxford 1921, repr. 1971.
- Xen. *Mem.* = E. C. Marchant: *Xenophon: Xenophontis opera omnia*. Vol. 2. *Memorabilia*. Oxford 1921, repr. 1971.
- Xen. *Symp.* = E. C. Marchant: *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. *Symposium*. Oxford 1921, repr. 1971.

Magyar fordítások

- Aiszóposz meséi* 1969. Ford. Sarkady János. Budapest, 1969.
- Aphrodisziaszi Alexandrosz, *Az uralkodókhoz a fátumról* 1983 = Aphrodisziaszi Alexandrosz *Az uralkodókhoz a fátumról*. Ford. Steiger Kornél. In Sztoikus etikai antológia. Budapest 1983.
- Arisztophanész, *Felhők* 2002 = Arisztophanész: *Arisztophanész vígjátékai*. Felhők. Ford. Arany János. Szerk. és a jegyz. készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002, 157-230.
- Arisztophanész, *Madarak* 2002 = Arisztophanész: *Arisztophanész vígjátékai*. Madarak. Ford. Arany János. Szerk. és a jegyz. készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002, 375-466.
- Arisztotelész, *Poétika* 1997 = Arisztotelész: *Poétika*. In: Arisztotelész: *Poétika és más költészeti írások*. Fordította Ritoók Zsigmond. Budapest 1997, 18-117.
- Arisztotelész, *Első analitika* 1979 = Arisztotelész: *Első analitika*. In Arisztotelész: *Organon*. Szerkesztette és magyarázó jegyzetekkel ellátta Szalai Sándor. Fordította Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós. Első kötet. Kategóriák – Herméneutika – Első analitika. Budapest 1979, 119-380.
- Arisztotelész, *Politika* 1969 = Arisztotelész: *Politika*. A bevezetést és a jegyzeteket írta Simon Endre. A szöveget Szabó Miklós fordítása alapján az eredetivel egybevetette Horváth Henrik. Budapest 1969.
- Cicero, *Az állam* 2007 = Marcus Tullius Cicero: *Az állam*. Ford. Hamza Gábor. Budapest 2007.

- Cicero, *A végzetről* 1992 = Marcus Tullius Cicero: *A végzetről*. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Szekeres Csilla. Budapest 1992.
- Cicero, *Tusculumi eszmecsere* 2004 = Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Fordította Vekardi József. Budapest, 2004.
- Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete* 2005 = Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. I-V. könyv. Görögből fordította, az előszót, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Rokay Zoltán. Budapest 2005.
- Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete* 2007 = Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. VI-X. könyv. Görögből fordította, az előszót a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta, a függelékét összeállította Rokay Zoltán. Budapest 2007.
- Gellius, *Attikai éjszakák* 1905 = Aulus Gellius: *Attikai éjszakák*. 1. kötet. 1-9. könyv. Fordították Barcza József és Soós József. Budapest 1905.
- Hérodotosz, *A görög-perzsa háború* 2007 = Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Fordította Muraközi Gyula. A fordítást ellenőrizte, és az utószót írta Hegyi Dolores. A jegyzeteket Győry Hedvig (II. könyv) és Hegyi Dolores (I. és III-IX. könyv) írta. Budapest 2007.
- Homérosz, *Íliász* 1960 = Homérosz: *Íliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*. Íliász. Ford. Devecseri Gábor. Budapest 1960.
- Homérosz, *Odüsszeia* 1960 = Homérosz: *Íliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*. *Odüsszeia*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest 1960.
- Lukianosz, *A hazugság szerelmese avagy a hitetlen* 1974 = Lukianosz: *A hazugság szerelmese avagy a hitetlen*. Ford. Jánosy István. In: Lukianosz összes művei. Második kötet. Budapest 1974.
- Platón, *Állam* 1984 = Platón: *Állam*. Fordította Szabó Miklós. In: Platón összes művei. Második kötet. Budapest 1984, 5-710.
- Platón, *Első Alkibiadész* 2005 = Platón: *Első Alkibiadész*. In: Platón: Apokrif dialógusok. Első Alkibiadész. Második Alkibiadész. Hipparkhosz. Szerelmes ifjak. Theagész. Kleitophón. Minósz. Ford., a jegyz. és az utószót írta Brunner Ákos (Első Alkibiadész) és Mészáros Tamás. Budapest 2005, 7-92. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *A lakoma* 2005 = Platón: *A lakoma*. Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetette és javította Horváth Judit, a fordítást ellenőrizte, a jegyzeteket összeállította és az utószót írta Steiger Kornél. Budapest 2005. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Levelek* 2007 = Platón: *Levelek*. Faragó László és Ritoók Zsigmond fordításainak tekintetbevételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Mészáros Tamás, a fordítást az eredeti szöveggel egybevetette Bolonyai Gábor és Horváth Judit. Budapest 2007. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Menón* 2013 = Platón: *Menón*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette Horváth Judit. Budapest 2013. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Nagyobbik Hippiász* 2003 = Platón: *Nagyobbik Hippiász*. In: Platón: *Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüsizisz*. Fordította Mészáros Tamás (Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász), Steiger Kornél (Lakhész, Lüsizisz). A jegyzeteket és a kommentárt írta Steiger Kornél. A fordítást ellenőrizte Horváth Judit. Budapest 2003, 15-54. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Phaidón* 1984 = Platón: *Phaidón*. Fordította Kerényi Grácia. In: Platón összes művei. Első kötet. Budapest 1984, 1019–1119.

- Platón, *Phaidrosz* 2005 = Platón: *Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta, a jegyzeteket és a kommentárt írta Simon Attila. Budapest 2005. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Philébosz* 2001 = Platón: *Philébosz*. Fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta Horváth Judit. Budapest 2001. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Szókratész védőbeszéde* 2005c = Platón: *Szókratész védőbeszéde*. Fordította Mogyoródi Emese. In: Platón: Euthüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón. Fordította, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (Kritón) és Mogyoródi Emese (Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde). Budapest 2005, 55-112. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Theitétosz* 2001 = Platón: *Theitétosz*. Fordította, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Bárány István, a fordítást ellenőrizte Bene László és Horváth Judit. Budapest 2001. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Platón, *Törvények* 2008 = Platón: *Törvények*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta: Bolonyai Gábor. A jegyzetek máshogyan nem jelölt részét és az Utószó második részét Németh György, a többi jegyzetet, az Utószó első részét és a kommentált szerkezeti vázlatot Bolonyai Gábor írta. Budapest 2008. (Platón összes művei kommentárokkal)
- Pszeudo Arisztotelész, *Fiziognómia* 2006 = Pszeudo Arisztotelész: *Fiziognómia*. Fordította Békés Enikő. In „*Természet az arcodon*” – *A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig (szöveggyűjtemény)*. A szövegeket válogatta és a jegyzeteket készítette Vigh Éva. Lektorálta Újvári Edit. Szeged 2006, 11-26.
- Rabelais 1954 = François Rabelais: *Gargantua. A nagy Gargantuának, Pantagruel apjának, fellette félelmetes története, ahogy egykoron megszerkeszti vala Alcofribas Nasier mester, – a quintessentiának elvonója*. In François Rabelais: *Gargantua és Pantagruel* (Szelvények). Ford. Benedek Marcell. Budapest 1954.
- Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul 1990 = Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul. Sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket írta Németh György. Budapest 1990.
- Xenophón, *Lakoma* 2003 = Xenophón: *Lakoma*. In Xenophón: *Filozófiai és egyéb írások*. Fordította Németh György. Szerkesztette, az utószót írta és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. Budapest 2003, 7-43.
- Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 2003 = Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. In Xenophón: *Filozófiai és egyéb írások*. Fordította Németh György. Szerkesztette, az utószót írta és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. Budapest 2003, 105-244.
- Xenophón, *Szókratész beszéde bírái előtt* 2003 = Xenophón: *Szókratész beszéde bírái előtt*. In Xenophón: *Filozófiai és egyéb írások*. Fordította Németh György. Szerkesztette, az utószót írta és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. Budapest 2003, 245-254.

Szakirodalmak

- ARMSTRONG 1958 = A. MACC. ARMSTRONG: *The Methods of the Greek Physiognomists*. Greece & Rome 5.1 (1958) 52-56.
- ATKINS 1960 = ARTHUR W. H. ATKINS: *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford 1960.
- BÄBLER 2001 = BALBINA BÄBLER: *Silen*. In In: Hubert Cancik–Helmuth Schneider (hsg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Band 11. Stuttgart–Weimar 2001, 551-553.

- BÁCSKAY 2003 = BÁCSKAY ANDRÁS: *Orvoslás az ókori Mezopotámiában*. Ókor: folyóirat az antik kultúrákról 2.2-3 (2003) 19-25.
- BAZSÁNYI 2009 = BAZSÁNYI SÁNDOR: (Szókratész 3. – Cicero) *Az orr, az arc, a test*. In: Bazsányi Sándor: „Fehéret, feketét, tarkát...” (Változatok az iróniára). pozsony 2009, 62-74.
- BELL 2007 = R. H. BELL: *Homer's Humor: Laughter in The Iliad*. Humanitas 20.1-2 (2007) 96-116.
- BERGSON ³1986 = H. BERGSON: *A nevetés*. Fordította, az előszót és a jegyzeteket írta Szávai Nándor. Budapest ³1986.
- BÉKÉS 2003 = BÉKÉS ENIKŐ: *Mutasd az orrod, s megmondom ki vagy, avagy miről írnak a fiziognómusok*. Ókor: folyóirat az antik kultúrákról 2.2-3 (2003) 58-64.
- BERGER 1997 = PETER L. BERGER: *Redeeming Laughter*. Berlin–New York 1997.
- BIEBER ⁴1971 = M. BIEBER: *The History of the Greek and Roman Theater*. Princeton, New Jersey ⁴1971.
- BOYS-STONES 2007 = GEORGE BOSY-STONES: *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*. Simon Swain, George R. Boys-Stones, J. Elsner, A. Ghersetti, R. Hoyland, R. & I. Repath: *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford 2007, 19-124.
- BÖCK 2000 = BARBARA BÖCK: *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*. Wien 2000.
- BÖCK 2002 = BARBARA BÖCK: *Physiognomic und Schicksal? Oder wie der ahmesopotamische Mensch mit einem durch ein physiognomisches Omen angekündigtes Unheil umgegangen sein mag*. Sefarad (Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes) 62 (2002) 241-257.
<http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/viewFile/557/655>
2015.09.02.
- BÖCK 2004 = BARBARA BÖCK: *Weitere Texte physiognomischen Inhalts*. Sefarad (Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes) 64 (2004) 289-314.
- BÖHME ²2014 = GERNOT BÖHME: *Über die Physiognomie des Sokrates und Physiognomik überhaupt*. In: GERNOT BÖHME: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin ²2014, 171-196.
- BLUMENBERG 1987 = HANS BLUMENBERG: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main 1987.
- BLUMENBERG 2015 = HANS BLUMENBERG: *A protofilozófus (f)elbukik: a tiszta teória komikumához – a Thalész-anekdota recepciótörténete nyomán*. Fordította Pál Katalin. Et al. – Kritikai Elmélet Online: Antik nevetés (2015). Szerkesztette Pál Katalin.
<http://etal.hu/kotetek/antik-nevetes-2015/blumenberg-a-protofilozofus-felbukik/>
- BORMANN 1993 = KARL BORMANN: *Sokrates im Urteil einiger antiken Autoren*. In: Herbert Kessler (hsg.): *Sokrates Gestalt und Idee*. Heitersheim 1993, 109-130.
- CARTLEDGE ³1995 = P. CARTLEDGE: *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*. Bristol ³1995.
- DÖRING 2011 = KLAUS DÖRING: *The Students of Socrates*. In: Donald R. Morrison (ed.): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York 2011, 24-47.
- DÖRING 2001 = KLAUS DÖRING: *Sokrates [2]*. In: Hubert Cancik–Helmuth Schneider (hsg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Band 11. Stuttgart–Weimar 2010, 674-686.
- DORION 2006 = L-A. DORION: *Xenophon's Socrates*. Trans. Stephen Menn. In: S. Ahbel-Rappe–R. Kamtekar (eds.): *A Companion to Socrates*. Chichester, West Sussex–Malden, Mass. 2006, 93-109.
- ECO 2007 = UMBERTO ECO (szerk.): *A rútság története*. Fordította Sajó Tamás. Budapest. 2007.

- EVANGELIOU 2006 = CHRISTOS C. EVANGELIOU: *Hellenic Philosophy. Origin and Character*. Aldershot (England) 2006.
- EVANS 1969 = ELIZABETH C. EVANS: *Physiognomics in the Ancient World*. Transactions of the American Philosophical Society 59.5 (1969) 1-101.
- FOERSTER 1884 = RICHARD FOERSTER: *Die Physiognomik der Griechen. Rede zur Feier des Geburtstages Sr. Maj. des Deutschen Kaisers Königs von Preussen Wilhelm I.* Kiel 1884, 1-23.
- FUHRMANN 1968 = M. FUHRMANN hozzászólása a *Kanon und Lizenz in antiker Literatur* című első diskuszióhoz. In: H. R. Jauß (hsg.): *Die nicht mehr Schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. München 1968, 532-534. (Poetik und Hermeneutik)
- GELLER 2004 = M. J. GELLER: *West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis*. In: H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (ed.): *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden 2004, 11-61.
- GIGON 1947 = O. GIGON: *Sokrates. Sein Bildung und Geschichte*. Bern 1947.
- GYÖRKÖSY–KAPITÁNYF–TEGYEY 1900, 2010 = GYÖRKÖSY ALAJOS–KAPITÁNYF ISTVÁN–TEGYEY IMRE: *Ógörög magyar nagyszótár*. Budapest 1990, 2010.
- GUTHRIE ⁸1995 = W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy, IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge–New York ⁸1995.
- GUTHRIE 1971 = W. K. C. GUTHRIE: *Socrates*. Cambridge 1971.
- HAJDU–SÜVEGH 2013 = HAJDU PÉTER–SÜVEGH ESZTER: *A groteszk arcai (és teste)*. Ókor: folyóirat az antik kultúrákról, 12.2 (2013) 69-71.
- HALLIWELL 1991 = S. HALLIWELL: *The Uses of Laughter in Greek Culture*. The Classical Quarterly 41.2 (1991) 279-296.
- HALLIWELL 2008 = S. HALLIWELL: *Greek laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. New York 2008.
- HELLER 2002 = HELLER ÁGNES: *A komédia halhatatlansága. A nevetés*. Kritika 31.5. (2002) 16-19.
- HELLER 2007 = HELLER ÁGNES: *A halhatatlan komédia*. Budapest 2007.
- HOBBS 1999 = TH. HOBBS: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. 1. kötet. Ford. Vámosi Pál. Budapest 1999.
- JAEGER 1944 = W. JAEGER: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Zweiter Band. Drittes Buch. Das Zeitalter der grossen Bildner und Bildungssysteme*. Berlin 1944.
- JONES 1868 = W. H. S. JONES: *General Introduction*. In W. H. S. Jones (ed. and trans.): *Hippocrates. Hippocrates Collected Works I*. Cambridge 1868.
<http://www.chlt.org/hippocrates/HippocratesLoeb1/index.html> 2015.09.30.
- KERÉNYI 2003 = KERÉNYI KÁROLY: *Az örök Antigóné*. Budapest 2003.
- KIERKEGAARD 2004 = Søren KIERKEGAARD: *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Pécs 2004.
- KIRK–RAVEN–SCHOFIELD 1998 = G. S. KIRK–J. E. RAVEN–M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*. Budapest 1998
- KOCZISZKY 2001 = KOCZISZKY ÉVA: *Az arc olvasása. Fiziognómia és vizuális kommunikáció*. (Tanulmány az MTA Filozófiai Intézetének Akadémiai-Filozófiai Nyitott Egyeteme számára. 2001 ősz)
http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/KUTATAS/Kocziszky/ARC6.htm#N_26
2015.09.02.

- KLOTZ–MAHLER–MÜLLER–NITSCH–PLOCHER 2013 = V. KLOTZ–A. MAHLER–R. MÜLLER–W. NITSCH–H. PLOCHER: *Komödie. Etappen ihrer Geschichte von der Antike bis heute*. Frankfurt am Main 2013.
- KÖVENDI 2002 = KÖVENDI D.: *Utószó*. In Arisztophanész vígjátékai. Fordította Arany János. Szerkesztette és a jegyzeteket készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002, 815-850.
- LAPATIN 2006 = K. LAPATIN: *Picturing Socrates*. In: Sarah Ahbel-Rappe–Rachana Kamtekar (eds.): *A Companion to Socrates*. 2006, 110-155.
- LASKAY 1987 = LASKAY JÁNOS: *Az Aesopus eleteröl, erköltseröl, minden fö dolgairol es halalarol valo historia*, görögből es deakbol magyar nielure ford. Debrecemben, 1592. Közzéteszi: Kőszeghy Péter; a mell. Uray Piroska tanulmánya. Budapest 1987.
- LESSING 1982 = G. E. LESSING: *Laokoón*. In: G. E. Lessing: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest 1982, 191-319.
- LEFKOWITZ 2008 = JEREMY B. LEFKOWITZ: *Ugliness and Value in the Life of Aesop*. In: Ineke Sluiter–Ralph M. Rosen (eds.): *Kakos–Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Leiden, Boston 2008, 59-82.
- HENRY GEORGE LIDDELL–ROBERT SCOTT: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistance of Roderick McKenzie. Oxford 1940. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj> 2015.09.02.
- LUZZATO 1996 = M. J. LUZZATO: *Aisop-Roman*. Übers. von A. Wittenburg. In: Hubert Cancik–Helmut Schneider (hsg.): *Der Neue Pauly – Enzyklopädie der Antike*. Band 1. Stuttgart–Weimar 1996, 359-360.
- MÁRAI 1947 = MÁRAI SÁNDOR: *Egy olvasó naplója*. Új idők 53.25 (1947) 577-578.
- MITCHELL 2004 = A. G. MITCHELL: *Humour in greek vase-painting*. *Revue Archéologique* 1 (2004) 3-32.
- MOGYORÓDI 2012 = MOGYORÓDI EMESE: *Philia és philoszophia: a barátság szerepe Platón filozófiáfelfogásában*. In: Mogyoródi Emese: *Akhilleusz és Szókratész. Morálpaszichológia és politikafilozófia a görög archaikus és klasszikus korban*. Budapest 2012, 114-133.
- MÜLLER 1968 = GERHARD MÜLLER: *Bemerkungen zur Rolle des Hässlichen in Poesie und Poetik des klasischen Griechentums*. In: H. R. Jauß (hsg.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. München 1968, 13-21.
- NAGY 1999 = G. NAGY: *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore, London 1979, 1999. <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5452> 2015.09.02.
- NIETZSCHE *Götzen-Dämmerung* 1988 = FRIEDRICH NIETZSCHE: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: Giorgio Colli–Mazzino Montinari (hsg.): *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. KSA. 6. Band. München–Berlin–New York 1988, 55-161.
- NIETZSCHE *Sokrates und die Tragödie* 1988 = FRIEDRICH NIETZSCHE: *Sokrates und die Tragödie*. In: Giorgio Colli–Mazzino Montinari (hsg.): *Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. KSA. 1. Band. München–Berlin–New York 1988, 533-549.
- NUTTON 2005 = VIVIAN NUTTON: *The Fatal Embrace: Galen and the Hlstory of Ancient Medicine*. *Science in Context* 18.1 (2005) 111-121.
- OPPENHEIM 1982 = ADOLF LEO OPPENHEIM: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Budapest 1982.

- PÁL 2013 = PÁL KATALIN: *A „ki nem oltódó nevetés” mintázatának alakulása (A homéroszi kacaj és Gwynplaine vigyora)*. Szövegek között 17. 2013, 2-18.
<http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2013/05/A-ki-nem-olt%C3%B3d%C3%B3-nevet%C3%A9s-mint%C3%A1zat%C3%A1nak-alakul%C3%A1sa-PK.pdf> 2015. aug. 31.
- PÁL 2011 = PÁL KATALIN: *Ki nevet a végén – A szórakozott tudós típusának eredete*. In: Fried István (sorozatszerk.): *Szövegek között* 16. – Irodalomtörténet és -elmélet, színházelmélet és komparatiztika. Szeged 2011, 5-25.
http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2012/06/02.P%C3%A1l-Katalin_2011_16.pdf 2015. aug. 31.
- PAPACHRYSOSTOMOU 2008 = ATHINA PAPACHRYSOSTOMOU: *Six Comic Poets. A Commentary on Selected Fragments of Middle Comedy*. Tübingen 2008.
- PAULY–WISSOWA = *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung Zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll. Stuttgart 1890-1980.
- POPOVIĆ 2006 = MLADEN POPOVIĆ: *Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylonia: Form, Interdisciplinarity, and Secrecy*. *Dead Sea Discoveries* 13.2 (2006) 150-176.
- RITOÓK 2009 = RITOÓK ZSIGMOND: *Valóság és fantasztikum Aristophanés komédiáiban*. In: Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok. Budapest 2009, 223-240.
- ROCHBERG 2004 = FRANCESCA ROCHBERG: *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge 2004.
- ROSETTI 1980 = LIVIO ROSSETTI: *Ricerche sui 'Dialoghi Socratici' di Fedone e di Euclide*. *Hermes* 108 Band. Heft 2 (1980) 183-200.
- SCHEIBLER 1993 = INGEBORG SCHEIBLER: *Zu den antiken Bildnissen des Sokrates*. In: Herbert Kessler (hsg.): *Sokrates Gestalt und Idee*. Heitersheim 1993, 167-199.
- SEILER–CAPELLE ed. 1968 = E. E. SEILER–C. CAPELLE (eds.): *Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch über die Gedichte des Homers und der Homeriden*. (Nach dem früheren Seilerischen Homer-Wörterbuch neu bearbeitet von Carl Capelle.) Darmstadt 1968.
- SILK ²2002 = M. S. SILK: *Aristophanes and the Definition of Comedy*. New York ²2002.
- STEIGER 1993 = STEIGER KORNÉL: *Utószó*. In: *A szofista filozófia*. (Szöveggyűjtemény.) Összeállította és az utószót írta Steiger Kornél. Budapest 1993, 163-180.
- STOL 2004 = M. STOL: *An Assyriologist reads Hippocrates*. In H. F. J. Horstmanshoff–M. Stol (eds.): *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden 2004, 63-78.
- SZABÓ 1985 = SZABÓ ÁRPÁD: *Hellász hősei*. Budapest 1985.
- TEMKIN 1953 = OWSEI TEMKIN: *Greek Medicine as Science and Craft*. *Isis* 44.3 (1953) 213-225.
- VANDER WAERDT 1994 = PAUL A. VANDER WAERDT: *Socrates in the Clouds*. In: Paul A. Vander Waerdt (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca, New York: 1994, 48-86.
- VÍGH 2006 = VÍGH ÉVA: *„Természeted az arcodon” – Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban*. Szeged 2006.
- WHITEHORNE 2002 = JOHN WHITEHORNE: *Aristophanes' Representations of 'Intellectuals'*. *Hermes* 130. Band Heft 1. (1st Qtr., 2002) 28-35.